8 de BENTHAM a RUSSELL

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

FREDERICK COPLESTON

El autor dedica el presente volumen a la exposición del pensamiento británico y norteamericano del siglo XIX. A partir de la Edad Moderna, las corrientes filosóficas de los pensadores ingleses se han caracterizado por unos planteamientos y desarrollos propios que le distinguen de las corrientes continentales, a pesar de que en ciertos momentos cruciales las relaciones entre ambas direcciones han tenido consecuencias de gran valor teórico. El autor estudia en primer lugar el empirismo, desde los utilitaristas hasta los evolucionistas y positivistas. Le sigue una exposición del idealismo británico y norteamericano y del movimiento pragmatista. En sus últimos capítulos analiza la corriente realista desde G. E. Moore a Bertrand Russell, a quien dedica un estudio exhaustivo con algunas referencias a las líneas fundamentales de los planteamientos de Wittgenstein. Completa el volumen un apéndice sobre las obras filosóficas e ideológicas de John Henry Newman.

Lectulandia

Frederick Copleston

Historia de la Filosofía VIII

De BENTHAM a RUSSELL

ePub r1.1
eudaimov 29.12.13

Frederick Copleston, 1966
Traducción: Victoria Camps

Editor digital: eudaimov (r1.0 a 1.1)

Primer editor: IbnKhaldun (r1.0)
ePub base r1.0

FREDERICK COPLESTON,
S. I. Profesor Emérito de Filosofía de la Universidad de Londres
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
TOMO VIII
DE BENTHAM A RUSSELL
ARIEL FILOSOFIA Director: Eugenio Trías
HISTORIA DE LA FILOSOFIA Vol. VIII DE BENTHAM A RUSSELL
EDITORIAL ARIEL, S. A.
BARCELONA
Título original: A HISTORY OF PHILOSOPHY Vol. VIII: Bentham o Russell
Burns and Oates Ltd. - The Bellarmine Series XVII
Traducción de Victoria Camps
Edición castellana dirigida por Manuel Sacristán

1.ª y 3.ª edición en Colección Convivium: 1979 y 1982
1.ª edición en Colección Ariel Filosofía: enero 1985 2.ª edición: febrero 1993
3.ªedición: febrero 2000 4.ª edición: septiembre 2003 5.ª edición: enero 2004

ISBN: 84-344-8700-4 (obra completa) 84-344-8728-4 (volumen 8)
Depósito legal: B. 395-2004
Impreso en España

PRÓLOGO

En el prólogo al volumen VII de esta *Historia de la Filosofía* dije que esperaba dedicar un volumen posterior —el octavo— a algunos aspectos del pensamiento francés e inglés del siglo XIX. La esperanza se ha cumplido sólo en parte, pues el presente volumen no trata de la filosofía francesa, sino que está dedicado exclusivamente a varios aspectos del pensamiento inglés y norteamericano. Cubre un campo bastante conocido, pero que evidentemente debe ser tratado en una historia general de la filosofía occidental.

Puesto que me he metido bastante en el siglo XX, es preciso que explique por qué he dedicado un estudio relativamente extenso a la filosofía de Bertrand Russell, mientras que he dejado para el epílogo, excepto breves alusiones en el capítulo de Russell, el pensamiento de Ludwig Wittgenstein, muerto en 1951. Después de todo, hay que señalar que el mismo Russell estuvo influido hasta cierto punto por Wittgenstein, tanto en lo que se refiere a la interpretación del estatuto lógico de las proposiciones de la lógica y de la matemática pura como en lo que se refiere al atomismo lógico.

La explicación es harto sencilla. El pensamiento de Russell encaja fácilmente en el contexto de la rebelión contra el idealismo; y aunque, evidentemente, ha ejercido una gran influencia en la génesis y el desarrollo del movimiento analítico en el pensamiento inglés del siglo XX, en algunos aspectos importantes ha mantenido una concepción tradicional de la función de la filosofía. Es notorio su desacuerdo con las últimas ideas de Wittgenstein y con ciertos aspectos de la reciente «filosofía de Oxford». Además, aunque ha subrayado las limitaciones del empirismo como teoría del conocimiento, en ciertos aspectos puede considerársele como continuador de la tradición empirista en el siglo XX, aun cuando la haya enriquecido con nuevas técnicas del análisis lógico. Wittgenstein, en cambio, propuso abiertamente un concepto revolucionario de la naturaleza, función y alcance de la filosofía. Ciertamente hay una diferencia considerable entre las ideas sobre el lenguaje expuestas en el *Tractatus* y las expuestas en *Philosophical Investigations*; pero, en ambos casos, el concepto de filosofía está muy lejos de ser un concepto tradicional. Y puesto que las limitaciones de espacio excluían la posibilidad de tratar por extenso la orientación lingüística asociada al nombre de Wittgenstein, he decidido limitar mi examen del tema a algunas notas breves en el epílogo. No se crea, sin embargo, que esto implica un juicio de valor con respecto a la filosofía de Russell o de Wittgenstein. Es decir, el que haya dedicado tres capítulos a Russell no significa que en mi opinión su pensamiento sea tan sólo un subproducto del siglo XIX. Y el que haya dejado a Wittgenstein para el epílogo, aparte las alusiones que a él se hacen en el capítulo de Russell, no significa tampoco que deje de apreciar su originalidad e

importancia. Se trata más bien de la imposibilidad de dar igual extensión al estudio de las ideas de ambos filósofos.

Una palabra también a propósito de las páginas dedicadas al cardenal Newman. Cualquier lector atento notará en seguida que para distinguir las corrientes de pensamiento del siglo XIX he utilizado las etiquetas tradicionales de «empirismo», «idealismo», etc., ninguna de las cuales puede aplicarse adecuadamente a Newman. Pero omitirlo completamente por la dificultad de clasificarlo habría sido absurdo, especialmente cuando menciono a un número considerable de pensadores menos importantes. Decidí, por lo tanto, recoger en apéndice unas cuantas observaciones sobre algunas de sus ideas filosóficas. Por supuesto que me doy cuenta de que esto no satisfará a los entusiastas de Newman; pero un escritor no puede satisfacer a todo el mundo.

Puesto que los volúmenes VII y VIII se han dedicado respectivamente a la filosofía alemana y anglo-americana del siglo XIX, sería natural dedicar un volumen posterior, el noveno, a los varios aspectos de la filosofía francesa y de otras filosofías europeas durante el mismo período. Pero me siento inclinado a posponer la redacción de ese volumen y, en su lugar, dirigir la atención al tema mencionado en el prólogo al volumen VII, es decir, a lo que puede llamarse filosofía de la historia de la filosofía, o sea, a una reflexión general sobre el desarrollo del pensamiento filosófico y sus implicaciones. Porque me gustaría emprender tal tarea mientras haya una posibilidad razonable de llevarla a cabo.

AGRADECIMIENTOS

Me complazco en expresar mi gratitud al señor conde de Russell, O. M., por su generoso permiso para citar extractos de sus obras, y a los siguientes editores y poseedores de los derechos de propiedad literaria por su permiso para citar extractos de las obras que indico a continuación:

The Clarendon Press: *Collected Essays*, *Ethical Studies*, *Principles of Logic*, *Appearance and Reality*, *Essays on Truth and Reality*, de F. H. Bradley; *The Idea of God in the Light of Recent Philosophy*, de A. S. Pringle-Pattison; *The Nature of Truth*, de H. H. Joachim; *Statement and Inference*, de J. Cook Wilson; y *Essays in Ancient and Modern Philosophy* de H. W. B. Joseph.

The Oxford University Press: *The Problems of Philosophy y Religion and Science*, de Bertrand Russell; y *A Common Faith*, de John Dewey.

Macmillan and Co. Ltd. (Londres): *Logic*, *Essentials of Logic*, *The Philosophical Theory of the State*, *The Principle of Individuality and Value*, *The Value and Destiny of the Individual*, de Bernard Bosanquet; *Humanism, Formal Logic y Axioms as Postulates* (incluido en *Personal Idealism*, editado por H. Sturt), de F. C. S. Schiller; y *Space, Time and Deity*, de S. Alexander.

The Cambridge University Press: *The Nature of Existence*, de J. M. E. McTaggart.

W. Blackwood and Sons, Ltd.: *Hegelianism and Personality*, de A. S. Pringle-Pattison.

A. and C. Black, Ltd.: *Naturalism and Agnosticism*, de James Ward.

Miss S. C. Campbell: *The Realm of Ends*, de James Ward.

The Belknap Press of the Harvard University Press: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*; Vols. I y II, copyright 1931, 1932, 1959, 1960; Vols. III y IV, copyright 1933, 1961; Vols. V y VI, copyright 1934, 1935, 1962, 1963 por el presidente y los *Fellows* del Harvard College.

G. Bell and Sons, Ltd.: *The Influence of Darvin on Philosophy*, de John Dewey.

Constable and Co., Ltd.: *Experience and Nature*, de John Dewey.

Yale University Press: *A Common Faith*, de John Dewey; *The Meaning of God in Human Experience y Human Nature and Its Remaking*, de W. E. Hocking. Debo agradecer también al profesor W. E. Hocking.

The University of Chicago Press: *Theory of Valuation*, de John Dewey. (*International Encyclopaedia of Unified Science*, Vol. 2, n.° 4, copyright 1939.)

The Philosophical Library Inc. (N. Y.): *Problems of Men* (copyright 1946), de John Dewey, y *The Development of American Pragmatism*, de John Dewey (incluido en *Twentieth Century Philosophy*, editado por Dagobert D. Runes, copyright 1943).

Holt, Rinehart and Winston Inc. (N. Y.) y la John Dewey Foundation: *Human Nature and Conduct*, *Logic: The Theory of Inquiry y The Public and Its Problems*, de

John Dewey.

Putnam's and Coward-McCann (N. Y.): *Quest for Certainty* (copyright de 1929, renovado en 1957), de John Dewey.

The Macmillan Co. Inc. (N. Y.): *Democracy and Education* (copyright 1916), de John Dewey; *The New Realism: Cooperative Studies in Philosophy* (copyright 1912), de E. B. Holt y otros; *Process and Reality* (copyright 1929y 1949), de A. N. Whitehead.

Profesor G. Ryle, director de *Mind: The Nature of Judgement* (*Mind*, 1899), de G. E. Moore.

Sra. Moore: *Principia Ethica*, de G. E. Moore.

Routledge and Kegan Paul, Ltd.: *Philosophical Studies*, de G. E. Moore; y *What I Believe*, de Bertrand Russell.

George Alien and Unwin, Ltd.: *The Metaphysical Theory of the State*, de L. T. Hobhouse; *Philosophical Papers and Some Main Problems of Philosophy*, de G. E. Moore; *The Principles of Mathematics*, *Introduction to Mathematical Philosophy*, *Philosophical Essays*, *The Analysis of Mind*, *Our Knoivledge of the External World*, *Principles of Social Reconstruction*, *Mysticism and Logic*, *An Outline of Philosophy, The Scientific Outlook*, *Power*, *An Inquiry into Meaning and Truth*, *A History of Western Philosophy*, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, *Logic and Knowledge*, *My Philosophical Development*, *Unpopular Essays* y *Authority and the Individual*, de Bertrand Russell; *Contemporary British Philosophy*, Primera serie (1924) y Segunda serie (1925), editado por J. H. Muirhead.

W. W. Norton and Co., Inc. (N. Y.): *The Principles of Mathematics,* de Bertrand Russell.

Simón and Schuster Inc. (N. Y.): *A History of Western Philosophy* (copyright 1945), *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (copyright 1948), *Authority and the Individual* (copyright 1949), *Unpopular Essays* (copyright 1950) y *My Philosophical Development* (copyright 1959), de Bertrand Russell.

Macdonald and Co., Ltd. (Londres) y Doubleday and Co. Inc. (N. Y.): *Wisdom of the West*, de Bertrand Russell (copyright Rathbone Books Ltd., Londres 1959).

The Library of Living Philosophers Inc., publicado primero por The Tudor Publishing Co., N. Y., y publicado ahora por The Open Court Publishing Co., La Salle, Illinois: *The Philosophy of John Dewey* (1939 y 1951) y *The Philosophy of Bertrand Russell* (1946), editados ambos por Paul Arthur Schilpp.

PARTE I EL EMPIRISMO BRITÁNICO

Capítulo I El movimiento utilitarista. - I

1. Notas preliminares.

La filosofía de David Hume, que representó la culminación del empirismo inglés clásico, provocó una viva reacción por parte de Thomas Reid y sus sucesores.[1] En realidad, en lo que a las universidades se refiere, la llamada Escuela Escocesa fue durante las primeras décadas del siglo XIX el único movimiento vivo y fuerte del pensar. Más aún: a pesar de que en el intertanto había recibido algunos golpes de importancia y perdido su fuerza primitiva, en las universidades fue reemplazada, en última instancia, más por el idealismo que por el empirismo.

Sin embargo, sería un grave error suponer que el ataque de Reid a Hume redujo el empirismo a la agonía y que tal situación se prolongó hasta que J. S. Mill le dio de alta. La filosofía no se limita a las universidades. El mismo Hume no ocupó jamás una cátedra, aunque no le faltaran méritos para ello. Y el empirismo siguió viviendo a pesar del ataque de Reid y sus seguidores, aunque sus principales representantes no fueran catedráticos ni profesores universitarios.

La primera fase del empirismo del siglo XIX, conocida como movimiento utilitarista, puede considerarse iniciada por Bentham. Bentham nació en 1748, veintiocho años antes de la muerte de Hume, y algunas de sus obras se publicaron en las tres últimas décadas del siglo XVIII, aunque instintivamente tendemos a situarlo entre los filósofos de principios del siglo XIX, ya que entonces se hizo sentir su influencia. No es de extrañar, por lo tanto, que podamos descubrir un claro factor de continuidad entre el empirismo del siglo XVIII y el del XIX. Por ejemplo, el método del análisis reductivo, es decir, la reducción del todo a las partes, de lo compuesto a los elementos primarios o simples, que Hume practicó, fue continuado por Bentham. Esto implicó, como puede verse en la filosofía de James Mill, un análisis fenoménico del yo (*self*). Y en la reconstrucción de la vida mental a partir de sus supuestos elementos simples se recurrió a la psicología asociacionista, desarrollada en el siglo XVIII por David Hartley,[2] por ejemplo; eso por no hablar del uso hecho por Hume de los principios de asociación de las ideas. Además, en el primer capítulo de su *Fragment on Government* (*Fragmento sobre el gobierno*), Bentham manifestó explícitamente su deuda para con Hume por la iluminación que significó para él leer

en el *Treatise of Human Nature* (*Tratado de la naturaleza humana*) cómo Hume había destruido el mito de un contrato o acuerdo social y había mostrado que toda virtud se basa en la utilidad. Hay que decir, sin embargo, que Bentham estuvo influido también por la Ilustración francesa, en particular por Helvétius.[3] Pero esto no altera el hecho de que, tanto con respecto al método como a la teoría, hubo un notable vínculo de continuidad entre los movimientos empiristas de los siglos XVIII y XIX en Inglaterra.

Pero una vez señalada tal continuidad, hay que reparar en la considerable diferencia de matiz a propósito de diversas cuestiones. Según se lo suele presentar tradicionalmente, el empirismo inglés clásico se había preocupado predominantemente de la naturaleza, extensión y límites del conocimiento humano, mientras que el movimiento utilitarista parecía esencialmente práctico, orientado hacia la reforma legal, penal y política. Es cierto que existe el riesgo de exagerar el papel desempeñado por la teoría del conocimiento en el empirismo clásico. Hume, por ejemplo, se ocupó del desarrollo de una ciencia de la naturaleza humana. Y puede argüirse, y en realidad así se ha hecho, que Hume fue en principio un filósofo moral.[4] Pero el objetivo de Hume fue principalmente entender la vida moral y el juicio moral, mientras que Bentham aspiró principalmente a fijar criterios para juzgar —con vistas a una reforma— las ideas morales y las instituciones legales y políticas comúnmente admitidas. Tal vez sea posible aplicar aquí la famosa afirmación de Marx y decir que el interés primario de Hume fue comprender el mundo, mientras que el de Bentham fue cambiarlo.

Sin duda, y con gran diferencia, Hume fue el mayor filósofo de los dos. Pero Bentham tuvo el don de captar ciertas ideas ajenas, desarrollándolas y amalgamándolas para obtener un arma o instrumento de reforma social. El benthamismo en un sentido limitado, y el utilitarismo en general, expresaron la actitud de los elementos liberales y radicales de la clase media frente a la tradición y los intereses creados de lo que ahora suele llamarse «el sistema establecido» (*Establishment*). Los excesos de la Revolución Francesa produjeron en Inglaterra una fuerte reacción que encontró una expresión notable en las reflexiones de Edmund Burke (1729-1797), quien puso el acento sobre la estabilidad social y la tradición. Pero, en todo caso, después de las guerras napoleónicas, el movimiento de reforma radical pudo hacer sentir su influencia con mayor facilidad. Y en este movimiento el utilitarismo tiene una importancia histórica innegable. Como filosofía moral es demasiado simplista y pasa apenas, sin rozarlas, sobre cuestiones peligrosas y difíciles. Pero su carácter demasiado simplista, junto con su claridad al menos aparente, facilitaba sin duda su uso como instrumento para conseguir las reformas prácticas en los campos social y político.

Durante el siglo XIX, la filosofía social en Inglaterra pasó por varias fases

sucesivas. En primer lugar, el radicalismo filosófico asociado al nombre de Bentham y expresado ya por él en las últimas décadas del siglo XVIII. En segundo lugar, el benthamismo modificado, ampliado y desarrollado por J. S. Mill. Y en tercer lugar, la filosofía idealista política que apareció en el último período del siglo XIX. El término «utilitarismo» abarca las dos primeras fases, pero no, por supuesto, la tercera. El utilitarismo era en apariencia individualista, aunque tendía a lograr el bienestar de la sociedad, mientras que en la teoría política idealista la idea del Estado como totalidad orgánica pasó a primer término por influencia del pensamiento griego y alemán.

Este capítulo y los siguientes estarán dedicados a dar cuenta del desarrollo del utilitarismo desde Bentham a J. S. Mill inclusive. Las últimas teorías en el campo de la lógica, epistemología y ontología se discutirán en un capítulo posterior.

2. Vida y obra de Bentham.

Jeremy Bentham nació el 15 de febrero de 1748. Niño precoz, a los cuatro años estudiaba gramática latina. Después de pasar por la Westminster School y por la Universidad de Oxford, instituciones que no le agradaron especialmente, su padre lo destinó a seguir la carrera del foro; pero él prefirió la vida de meditación al ejercicio de la abogacía, y encontró en la ley, en el código penal y en las instituciones políticas de su época bastantes temas de reflexión. Por decirlo con sencillez, se planteó cuestiones de este tipo: ¿cuál es el fin de tal ley o de tal institución? ¿Es dicho fin deseable? Si lo es, ¿la ley o la institución llevan realmente a su cumplimiento? En pocas palabras: ¿cómo deben juzgarse la ley o la institución desde el punto de vista de la utilidad?

La medida de la utilidad, en su aplicación a la legislación y a las instituciones políticas, era para Bentham el grado en que éstas conducían a la mayor felicidad del mayor número posible de seres humanos o de miembros de la sociedad. El mismo Bentham observa que el principio de utilidad, interpretado como tal, se le ocurrió cuando leía el *Essay on Government* (*Ensayo sobre el gobierno*, 1768) de Joseph Priestley (1733-1804), quien afirmó taxativamente que la felicidad del mayor número de miembros de cualquier Estado era la medida por la que debían juzgarse todos los asuntos del Estado. Pero Hutcheson, en el campo de la ética, había afirmado ya que la mejor acción es la que conduce a la mayor felicidad de la mayoría.[5] A su vez, en el

prólogo a su conocido tratado sobre los crímenes y los castigos (*Dei delitti e delle pene*, 1764), Cesare Beccaria (1738-1794) había hablado de la mayor felicidad repartida entre el mayor número posible de individuos. Existían elementos utilitaristas en la filosofía de Hume, quien declaró, por ejemplo, que la «utilidad pública es el único origen de la justicia».[6] Y Helvétius —que, como ya se ha dicho, tuvo una gran influencia sobre Bentham— fue un auténtico pionero en la teoría moral utilitarista y en la aplicación de ésta a la reforma de la sociedad. Dicho de otro modo, Bentham no inventó el principio de utilidad: lo que hizo fue interpretarlo y aplicarlo explícita y universalmente como principio básico de la moral y la legislación.

En principio, Bentham se interesó fundamentalmente por la reforma legal y penal. En sus planes primitivos no entraban cambios radicales de la constitución británica. Y nunca fue un entusiasta de la democracia como tal. Es decir, no creyó más en el sagrado derecho del pueblo al gobierno que en la teoría de los derechos naturales en general, que consideraba falta de sentido. Pero aunque parezca que al principio pensó que los gobernadores y legisladores buscaban realmente el bien común —por más confusos y equivocados que pudieran estar con respecto a los medios para conseguir tal fin—, con el tiempo sin embargo, se convenció de que la clase gobernante estaba dominada por el interés propio. La oposición y la indiferencia hacia sus planes de reforma legal, penal y económica, sin duda le empujaron a esta conclusión. Así, pues, llegó a defender la reforma política como requisito previo para otros cambios. Y, en último extremo, llegó a proponer la abolición de la monarquía y de la Cámara de los Lores, la desinstitucionalización de la Iglesia de Inglaterra, la introducción del sufragio universal y la renovación anual del Parlamento. Su indiferencia por la tradición como tal favoreció su radicalismo político. Lejos de compartir la opinión de Burke sobre la constitución británica, su actitud tuvo una afinidad mucho mayor con la de los *philosophes* franceses,[7] con la intolerancia de éstos frente a la tradición y su creencia en que todo iría mejor si reinara únicamente la razón. Pero su requisitoria constante se centró en el principio de utilidad y no en la creencia de que la democracia tiene por sí misma un especial carácter sagrado.

Tampoco movieron a Bentham en principio las consideraciones humanitarias. En el movimiento de reforma social en Inglaterra a lo largo del siglo XIX, el humanitarismo, basado a veces en creencias cristianas y otras sin referencia explícita al cristianismo, jugó indudablemente un papel muy importante. Pero aunque, por ejemplo, en su campaña contra la cruel severidad del código penal de la época y contra el penoso estado de las prisiones, Bentham exigió a menudo cambios que un simple sentimiento humanitario de hecho ya hubiera sugerido, lo que provocó en principio su indignación fue lo que él consideraba —sin duda exactamente— la irracionalidad del sistema penal, la incapacidad de éste para alcanzar su fin y para servir al bien común. Esto no significa, por supuesto, que Bentham fuera lo que

normalmente se diría inhumano, sino que en principio no le movió tanto la compasión para con las víctimas del sistema penal como la «inutilidad» de tal sistema. Era un hombre de razón y entendimiento, antes que de corazón o sentimiento.

En 1776 Bentham publicó en forma anónima su *Fragmento sobre el gobierno*, en el que atacaba al famoso jurista Sir William Blackstone (1723-1780) por su recurso al mito de un acuerdo o contrato social. La obra no tuvo éxito inmediato, pero en 1781 le consiguió a Bentham la amistad de Lord Shelburne, futuro marqués de Lansdowne, y Primer Ministro desde julio de 1782 a febrero de 1783. Y a través de Shelburne, el filósofo conoció a otros personajes importantes. También fue amigo de Etienne Dumont, preceptor del hijo de Shelburne, que le iba a prestar luego una ayuda inapreciable en la publicación de muchos de sus escritos. Con frecuencia, Bentham dejaba un original sin acabar y se dedicaba a otro tema; y muchos de sus escritos se publicaron gracias a la mediación de amigos y discípulos. En algún caso, aparecieron primero en francés. Por ejemplo, un capítulo de su *Manual of Political Economy* (*Manual de economía política*), escrito en 1793, apareció en la *Bibliothèque britannique* en 1798; y Dumont utilizó la obra en su *Theorie des peines et des recompenses* (1811). La obra de Bentham se publicó en inglés por vez primera en la edición de *Obras* (1838-1843) preparada por John Bowring.

La *Defence of Usury* (*Defensa de la usura*) de Bentham apareció en 1787 y su importante *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (*Introducción a los principios de la moral y la legislación*), en 1789.[8] La *Introducción* quería ser el anticipo y esquema de un gran número de tratados posteriores. Así, el *Essay on Political Tactics* (*Ensayo sobre las tácticas políticas*) de Bentham correspondía a una parte de este esquema. Pero aunque una parte de este ensayo fue enviada al abate Morellet en 1789, la obra fue publicada por vez primera por Dumont en 1816,[9] junto con las *Anarchical Fallacies* (*Falacias anárquicas*), escrita alrededor de 1791.

En 1791 Bentham publicó su proyecto de una prisión modelo, el llamado *Panópticon*. Y entró en relación con la Asamblea Nacional Francesa en vistas al establecimiento de tal institución, bajo sus auspicios, ofreciendo sus servicios gratuitos como supervisor. Pero aunque Bentham fue uno de los extranjeros a quienes la Asamblea confirió el título de ciudadano al año siguiente, su oferta no fue atendida.[10] Otros esfuerzos parecidos para inducir al gobierno inglés a llevar a cabo el proyecto de una cárcel modelo prometieron éxito al principio; pero se frustraron después, en parte —por lo menos Bentham así quiso creerlo— por las maquinaciones del rey Jorge III. Sin embargo, en 1813 el Parlamento otorgó al filósofo una fuerte suma de dinero en compensación por sus gastos en el proyecto del Panópticon.

En 1802 Dumont publicó una obra titulada *Traités de législation de M. Jérémie Bentham*. La obra estaba formada, en parte, por escritos del propio Bentham (algunos

de los cuales se habían compuesto originariamente en francés), y en parte por un compendio de las ideas del filósofo, escrito por Dumont. La obra contribuyó mucho a consolidar la fama de Bentham. Al principio, ésta era más palpable en el extranjero que en Inglaterra. Pero con el tiempo, la estrella del filósofo empezó a brillar incluso en su propio país. Desde 1808, James Mill se convirtió en su discípulo y en difusor de sus doctrinas. Y Bentham se convirtió en lo que puede llamarse el líder o inspirador fundamental de un grupo de radicales seguidores de los principios del benthamismo.

En 1812 James Mill publicó una *Introductory View of the Rationale of Evidence* (*Examen introductorio de la racionalización de las pruebas*), versión de algunos escritos de Bentham. Una versión francesa de los mismos escritos fue publicada por Dumont en 1823 con el título de *Traité des preuves judiciaires*; y en 1825 apareció una traducción inglesa de esta obra. En 1827, con el título *Rationale of Judicial Evidence* (*Racionalización de las pruebas judiciales*), J. S. Mill publicó una edición en cinco volúmenes de los escritos de Bentham sobre jurisprudencia, edición mucho más completa que la de James Mill.

Bentham también se sintió atraído por los problemas de la reforma constitucional y el tema de la codificación de la ley. En especial, le impacientaba la que juzgaba condición caótica de la ley inglesa. A pesar de haber sido escrito en 1809, su *Catechism of Parliamentary Reform* (*Catecismo de la reforma parlamentaria*) apareció en 1817. El mismo año vieron la luz pública los *Papers upon Codification and Public Instruction* (*Escritos sobre codificación e instrucción pública*). En 1819 publicó un escrito titulado *Radical Reform Bill, with Explanations* (*Programa de reforma radical, con explicaciones*), y en 1823, *Leading Principles of Constitutional Code* (*Principios directivos del código constitucional*). El primer volumen de su *Código constitucional*, junto con el primer capítulo del segundo volumen, apareció en 1830. La obra completa se publicó póstumamente en 1841 editada por R. Doane.

No es posible citar aquí todas las publicaciones de Bentham, pero cabe mencionar aún dos o tres títulos más. Así la *Chrestomathia*, una serie de escritos sobre la educación, publicados en 1816, en tanto James Mill publicaba, al año siguiente, su edición de la *Table of the Springs of Action* (*Tabla de los móviles de la acción*)[11] de Bentham, a propósito del análisis de los dolores y placeres como móviles de la acción. La *Deontology or Science of Morality* (*Deontología o Ciencia de la moral*) fue publicada postumamente por Bowring en 1834, en dos volúmenes, el segundo de ellos de notas. Se ha aludido también a la edición de Bowring de las *Obras* de Bentham.[12] La edición completa y crítica de los escritos del filósofo está aún por hacer.

Bentham murió el 6 de junio de 1832, dejando dispuesto que su cuerpo fuera diseccionado para bien de la ciencia. Se conserva en el University College de Londres, fundado en 1828, en gran parte como resultado de la presión ejercida por un

grupo al que pertenecía el propio Bentham y cuyo fin era el de extender los beneficios de la educación superior a quienes quedaban al margen de las dos universidades existentes; y que además excluía los exámenes de religión, por entonces en uso todavía en Oxford y Cambridge.

3. Los principios del benthamismo; algunos comentarios críticos.

El benthamismo se basaba en el hedonismo psicológico, esto es, la teoría de que todo ser humano busca por naturaleza el placer y evita el dolor. Por supuesto, no era ésta una doctrina nueva. En el mundo antiguo la había postulado especialmente Epicuro, mientras en el siglo XVIII la defendieron, por ejemplo, Helvétius en Francia, y Hartley y Tucker en Inglaterra.[13] Pero aunque Bentham no descubrió la teoría, le dio una memorable formulación. «La naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el gobierno de dos señores soberanos, *el dolor* y *el placer*… Ambos nos gobiernan en todo lo que hacemos, en todo lo que decimos, en todo lo que pensamos: cualquier esfuerzo que hagamos para librarnos de nuestra sujeción a ellos, no hará sino demostrarla y confirmarla. De palabra, el hombre puede pretender que abjura de su imperio; en realidad, permanecerá siempre sujeto a él.»[14]

Por otro lado, a Bentham le cuesta aclarar lo que significan para él «placer» y «dolor». No intenta restringir el ámbito significativo de ambos términos mediante definiciones arbitrarias o «metafísicas». Bentham entiende por ellos lo que significan en la opinión común, en el lenguaje común, ni más ni menos. «En este punto no queremos ni refinamientos ni metafísicas. No hace falta consultar ni a Platón ni a Aristóteles. *Dolor* y *placer* son lo que todo el mundo siente como tales.»[15] El término «placer» abarca, por ejemplo, los placeres de comer y beber; pero abarca también los de leer un libro interesante, oír música o realizar una buena acción.

Pero Bentham no pretende sólo expresar lo que él entiende como verdad psicológica, es decir, que todo hombre se ve empujado a la acción por la atracción del placer o la repulsión del dolor. Aspira también a establecer un criterio objetivo de moralidad del carácter moral de las acciones humanas. Así, tras la frase antes citada, en la que afirma que la Naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el gobierno del dolor y el placer, Bentham añade que «al hombre solo corresponde el señalar lo que

debe hacer, al igual que el determinar lo que hará. En su trono se enlazan, por una parte, los criterios del bien y del mal; por otra, la cadena de causas y efectos».[16] Si, a pesar de todo, admitimos que «placer», «felicidad» y «bien» son sinónimos y que «dolor», «infelicidad» y «mal» son también sinónimos, inmediatamente se plantea la pregunta de si tiene algún sentido decir que debemos tender al bien y evitar el mal, si, como hecho psicológico, siempre intentamos lo uno y tratamos de evitar lo otro.

Para poder contestar afirmativamente a esta pregunta, hay que presuponer dos cosas. Primero, cuando se dice que el hombre busca el placer, se entiende que busca su mayor placer o la mayor cantidad de él. Segundo, el hombre no lleva a cabo necesariamente aquellas acciones que de hecho conducen a este fin.[17] Si presuponemos esto y superamos las dificultades inherentes a toda ética hedonista, podremos decir entonces que acciones buenas son aquellas que tienden a aumentar la medida total de placer, mientras que son acciones malas las que tienden a disminuirla, y que debemos hacer el bien y no el mal.[18]

Llegamos así al principio de utilidad, llamado también principio de máxima felicidad. Establece éste que «la mayor felicidad de todos aquellos cuyo interés está en cuestión consiste en lo bueno y lo justo (*proper*), y sólo lo bueno y justo y universalmente deseable, fin de la actividad humana».[19] Las partes cuyo interés está en cuestión pueden variar, por supuesto. Si consideramos al agente individual como tal, nos referimos a su mayor felicidad. Si consideramos a la comunidad, nos referimos a la mayor felicidad del mayor número posible de miembros de la comunidad. Si pensamos en todos los seres sensitivos, debemos tener en cuenta también el mayor placer de los animales. Bentham se refiere principalmente a la mayor felicidad de la comunidad humana, al bien común o bienestar, en el sentido del bien común de cualquier sociedad política humana. Pero, en cualquier caso, el principio es el mismo, es decir, que la mayor felicidad de la parte en cuestión es el único fin deseable de la acción humana.

Si por prueba entendemos la deducción desde un principio o principios más remotos, el principio de utilidad no puede probarse. Porque no existe un principio ético más remoto. Al mismo tiempo, Bentham intenta mostrar que cualquier otra teoría moral supone a la larga una apelación por lo menos tácita al principio de utilidad. Sean las que sean las razones por las que uno actúa o piensa que actúa, si alguna vez nos preguntamos por qué *debemos* llevar a cabo una determinada acción, no tendremos más remedio que responder a base del principio de utilidad. Las otras teorías morales posibles en que Bentham piensa son principalmente teorías intuicionistas o teorías que apelan a un sentido moral. Según su opinión, tales teorías, tomadas por sí mismas, no pueden responder a la pregunta de por qué debemos realizar tal acción y no tal otra. Si los defensores de semejantes teorías intentan contestar alguna vez a estas preguntas, en último término tendrán que aceptar que la

acción que debe llevarse a cabo es la que conduce a la mayor felicidad o placer de aquella parte, sea cual sea, cuyo interés está en cuestión. En otras palabras, sólo el utilitarismo puede suministrar un criterio objetivo del bien y del mal.[20] Y mostrar que esto es así, es dar la única prueba que se requiere del principio de utilidad.

Podemos notar de paso que aunque el hedonismo no representó sino un elemento en la teoría ética de Locke,[21] éste decía explícitamente que «las cosas son buenas o malas sólo por relación al placer o al dolor. Que llamamos bueno a lo que puede causar o aumentar el placer o disminuir el dolor en nosotros… Y, por el contrario, llamamos malo a lo que puede aumentar cualquier dolor o disminuir cualquier placer en nosotros…».[22] La propiedad que Locke llama aquí «bueno», la describe Bentham como «utilidad». Porque «la utilidad es cualquier propiedad de cualquier objeto por la cual éste tiende a producir provecho, ventaja, placer, bien o felicidad, o… a evitar que se produzca daño, dolor, mal o felicidad a aquella parte cuyo interés se considera».[23]

Ahora bien, si las acciones son buenas en la medida en que tienden a aumentar el total de placer o a disminuir el total de dolor de aquella parte cuyo interés está en cuestión, como sienta Bentham, el agente moral, al decidir si una acción dada es buena o mala, deberá estimar la medida de placer y la medida de dolor que la acción parece capaz de producir, y deberá contrastar una y otra. Y a este propósito Bentham da un cálculo hedonístico o «felicífico» (*felicific*).[24] Supongamos que quiero calcular la medida de un placer (o de un dolor) personal. En tal caso, debo tener en cuenta cuatro factores o dimensiones de valor: intensidad, duración, certeza o incertidumbre, proximidad o lejanía. Por ejemplo, un placer puede ser muy intenso pero de escasa duración, en tanto que otro puede ser menos intenso pero tan duradero, que sería cuantitativamente mayor que el primero. Además, al considerar acciones que tienden a producir placer o dolor, debo tener en cuenta otros dos factores: fecundidad y pureza. Si de dos tipos de acción —cada uno de los cuales tiende a producir sensaciones placenteras—, uno tiende a engendrar otras sensaciones placenteras, mientras al otro no le ocurre lo mismo o le ocurre en menor grado, decimos que el primero es más fecundo o fructífero que el segundo. En cuanto a la pureza, significa libertad para engendrar sensaciones de una clase opuesta. Por ejemplo, el cultivo del gusto musical deja abierto un ámbito de placer duradero que no produce esas resacas resultantes de la acción de tomar ciertas drogas que crean hábito.

Hasta aquí el cálculo de Bentham sigue las mismas líneas que el de Epicuro. Pero Bentham, en la aplicación de su teoría ética, se refiere especialmente al bien común. Y añade que cuando un número de personas o una comunidad es la parte cuyo interés está en cuestión, hay que tener en cuenta un séptimo factor, además de los seis ya mencionados. El séptimo factor es la extensión, es decir, el número de personas afectadas por el placer o dolor en cuestión.

Se ha dicho a veces que el cálculo de Bentham no es útil, pero que uno puede descartarlo tranquilamente al mismo tiempo que retiene su teoría moral general. Creo, sin embargo, que hay que establecer algunas distinciones. Si uno opta por no ver esta teoría más que como un análisis del significado de ciertos términos éticos, sin duda será posible sostener que el análisis es correcto y dejar de lado al mismo tiempo el cálculo hedonístico. Pero si uno ve la teoría moral de Bentham como él mismo la vio, es decir, no sólo como un análisis sino también como una guía para la acción, el caso es algo distinto. Podríamos realmente sostener, y con razón, que no puede hacerse un cálculo matemático exacto de dolores y placeres. Es bastante obvio, por ejemplo, que en muchos casos un hombre no puede hacer un cálculo matemático exacto de las respectivas cantidades de placer que resultarían de otras tantas posibles acciones. Y si lo que está en cuestión es el interés de la comunidad, ¿cómo podremos calcular la suma total probable de placer, cuando es notorio que en muchos casos lo agradable para uno no lo es para otro? Al mismo tiempo, si admitimos, como admitió Bentham, sólo diferencias cuantitativas entre los placeres, y si vemos a la ética hedonística como portadora de una regla práctica de conducta, se requerirá algún tipo de cálculo, aunque éste no pueda ser exacto. Y de hecho en ocasiones uno hace tales cálculos arriesgados. Así un hombre puede muy bien preguntarse si realmente vale la pena embarcarse en una cierta acción placentera que probablemente implicará ciertas consecuencias dolorosas. Y si considera esta cuestión seriamente, está usando una de las reglas del cálculo de Bentham. En qué relación está este tipo de razonamiento con la moral, es otra cuestión. Y es irrelevante en el contexto presente. Porque la hipótesis es que se acepta la doctrina moral general de Bentham.

Ahora bien, la esfera de la actividad humana es obviamente mucho más amplia que la legislación y la gestión de gobierno. Y en algunos casos es el interés del agente individual como tal lo que está en cuestión. Así pues, yo puedo tener deberes para conmigo mismo. Pero si la esfera de la moralidad tiene el mismo fin que la esfera de la acción humana, la legislación y la gestión de gobierno caen dentro de la esfera moral. Por lo tanto, el principio de utilidad debe aplicarse a ellos. Pero aquí la parte cuyo interés está en cuestión es la comunidad. Por lo tanto, como dice Bentham, aunque haya muchas acciones que de hecho son útiles a la comunidad pero cuya regulación por la ley no caería dentro del interés público, la legislación debe servir tal interés, debe dirigirse al bienestar o a la felicidad común. Así, pues, decimos que una gestión de legislación o de gobierno está de acuerdo con el principio de utilidad o está dictada por él cuando «su tendencia a aumentar la felicidad de la comunidad es mayor que su posible tendencia a disminuirla».[25]

La comunidad, sin embargo, es «un *cuerpo* ficticio compuesto por individuos que la constituyen en tanto miembros».[26] Y el interés de la comunidad es «la suma de los intereses de los distintos miembros que la componen».[27] Por lo tanto, decir que

la legislación y el gobierno debieran tener como fin el bien común, es decir que debieran tender a la máxima felicidad del mayor número posible de los individuos que son miembros de la sociedad en cuestión.

Evidentemente, si aceptamos que el interés común es simplemente la suma total de los intereses privados de los miembros individuales de la comunidad, podemos concluir que el bien común se fomenta inevitablemente si cada individuo busca e incrementa su propia felicidad personal. Pero no hay garantía de que los individuos busquen su propia felicidad de una forma racional o clara y de forma que no disminuyan la felicidad de otros individuos, disminuyendo así la suma total de felicidad en la comunidad. Y de hecho está claro que se producen conflictos entre los intereses. Por lo tanto, se requiere una armonización de los intereses con vistas a la consecución del bien común. Y ésta es la función de la legislación y del gobierno.[28]

Se ha dicho a veces que una armonización tal de intereses presupone la posibilidad de trabajar altruistamente en pro del bien común, y que Bentham, así, pasa de un modo brusco e injustificado del buscador de placer egoísta o autosuficiente al altruista patriótico. Pero hay que hacer algunas distinciones. En primer lugar, Bentham no da por supuesto que todo hombre sea por naturaleza necesariamente egoísta o autosuficiente en el sentido en que se entenderían corrientemente estos términos, puesto que reconoce los afectos sociales tanto como sus contrarios. Así, en su tabla de placeres, incluye entre los llamados placeres simples los placeres de benevolencia, que define como «los placeres resultantes de contemplar cualquier género de placer poseído —por lo menos en principio— por los seres que pueden ser objetos de benevolencia, a saber, todos los seres sensitivos que conocemos».[29] En segundo lugar, aunque el benthamismo sin duda supone que el hombre que se recrea contemplando el placer de otro obra así intuitivamente porque le agrada a él mismo, por otro lado se apoya en los principios de la psicología asociacionista para explicar cómo un hombre puede llegar a buscar el bien de los otros sin atender al suyo propio.[30]

Al mismo tiempo, claro es que no hay ninguna garantía de que aquellos cuyo trabajo consiste en armonizar los intereses privados estén notablemente dotados de benevolencia, o que hayan aprendido de hecho a buscar el bien común con un espíritu desinteresado. En realidad, Bentham no tarda en llegar a la conclusión de que los gobernantes están muy lejos de constituir excepciones con respecto al proceder general de los hombres, quienes, abandonados a sí mismos, persiguen sus propios intereses, aunque muchos de ellos sean perfectamente capaces de ser felices con el placer ajeno. Y fue tal conclusión la que contribuyó principalmente a su adopción de las ideas democráticas. El monarca déspota o absoluto busca en general su propio interés, y otro tanto hace la aristocracia dominante. El único camino, por lo tanto, de asegurar que la mayor felicidad del mayor número posible se toma como criterio en

el gobierno y la legislación es poner al gobierno, en la medida de lo posible, en manos de todos. De ahí las propuestas de Bentham en pro de la abolición de la monarquía[31] y de la Cámara de los Lores y la introducción del sufragio universal y la renovación anual del Parlamento. Si el interés común es simplemente la suma total de los intereses privados, todo el mundo puede participar, por decirlo así, del bien común. Y la educación puede ayudar al individuo a entender que al actuar por el bien común está también actuando por su propio bien.

Para evitar falsas interpretaciones hay que añadir que la armonización de intereses gracias a la ley, como Bentham propugnaba, consistía primariamente en la eliminación de los obstáculos opuestos al aumento de la felicidad del mayor número posible de ciudadanos, más bien que en lo que en general se supondría positiva interferencia en la libertad del individuo. Esta es una de las razones por las que Bentham presta tanta atención al tema de lo penal, es decir, la imposición de sanciones por disminuir la felicidad o el bien general infringiendo las leyes existentes que son o, en cualquier caso, deben ser aceptadas con vistas a prevenir determinadas acciones incompatibles con la felicidad de los miembros de la sociedad en general. Según Bentham el fin primario del castigo es prevenir y no reformar. La reforma de los transgresores es sólo un fin subsidiario.

Las observaciones de Bentham sobre algunos puntos concretos son a menudo harto agudas. Valga como ejemplo su actitud general hacia las sanciones penales. Como ya se ha dicho, el fin primario del castigo es prevenir. Pero el castigo implica la inflicción de daño, de una disminución de placer en un sentido u otro. Y puesto que todo dolor es un mal, de ello se deduce que «todo castigo es en sí mismo un mal».[32] Y la conclusión que se ha de deducir es que el legislador no debe asignar a la transgresión de la ley una sanción penal que exceda a lo estrictamente requerido para obtener el efecto deseado. Ciertamente puede objetarse que si el fin primero del castigo es prevenir, las penas más duras serán las más eficaces. Pero si el castigo es en sí mismo un mal, aun cuando en las circunstancias concretas de la vida del hombre dentro de la sociedad sea un mal necesario, la cuestión relevante es ésta: ¿cuál es la menor medida de castigo con efectos preventivos? Además, el legislador debe tener en cuenta la opinión pública, aunque en realidad sea éste un factor variable. Porque cuanto más excesiva o inapropiada se considere una determinada sanción penal, tanto más tenderá a negar su cooperación a la ejecución de la ley.[33] Y en tal caso se atenúa el esperado efecto preventivo de la ley. Además, si una pena muy dura, como la pena de muerte, se aplica por una serie de transgresiones que difieren mucho en gravedad, es decir, en la medida de daño que producen a otros o a la comunidad en general, tal pena tiene malos resultados educativos y no contribuye al bien común. En cuanto al fin subsidiario del castigo, es decir, el contribuir a la reforma de los transgresores, ¿cómo puede cumplirse este fin, cuando las cárceles son notoriamente viveros de

vicio?

Por supuesto, caben opiniones distintas sobre el fin primario del castigo. Pero habría que ser un excéntrico para estar hoy en desacuerdo con la conclusión de Bentham de que el sistema penal de su época necesitaba una reforma. Y aun en el caso de que sostengamos una opinión distinta sobre la función del castigo, no podemos menos de reconocer que sus argumentos en favor de una reforma son, hablando en general, inteligibles y persuasivos.

Pero al volver de semejantes consideraciones sobre la necesidad de reforma a la filosofía general de Bentham, la situación es muy distinta. Por ejemplo, J. S. Mill objetaba el que la idea de Bentham acerca de la naturaleza humana revelase estrechez de miras. Y en tanto Bentham tiende a reducir al hombre a un sistema de atracciones y repulsiones como respuesta al placer y al dolor, en el que cabe computar casi matemáticamente los más de placeres y los menos de dolores, en este punto muchos estarán plenamente de acuerdo con Mill.

Al mismo tiempo J. S. Mill califica altamente a Bentham por emplear un método científico en moral y política. Este consiste ante todo en «el método del detalle, de tratar conjuntos separándolos en sus partes, abstracciones resolviéndolas en cosas, clases y generalidades distinguiéndolas de entre los individuos que las componen; y desmenuzando cada cuestión antes de intentar resolverla».[34] En otras palabras, Mill elogia a Bentham por su uso total del análisis reductivo, y por esta razón le considera un reformador de la filosofía.

En cuanto al problema en cuestión, Mill, por supuesto, lleva bastante razón. Hemos visto, por ejemplo, cómo Bentham aplicó un tipo de análisis cuantitativo a la ética. Y lo hizo porque pensaba que era el único método científico adecuado. Era el único método que nos permitiría dar significados claros a términos tales como «bueno» y «malo». Además, para Bentham, términos como «comunidad» e «interés común» eran abstracciones que necesitaban ser analizadas si debía dárseles algún valor efectivo. Imaginar que significaban entidades peculiares fuera de los elementos en los que podía analizárselas, era dejarse llevar falsamente por el lenguaje a la postulación de entidades ficticias.

Pero aunque evidentemente no puede haber una objeción válida *a priori* contra la experimentación por el método del análisis reductivo, está también claro que Bentham resbala suavemente sobre las dificultades y trata lo complejo como si fuera simple. Por ejemplo, todo el mundo admite la dificultad de dar una explicación clara de lo que es el bien común, si no es reductible a los bienes privados de los miembros individuales de la comunidad. Pero también es difícil suponer que una afirmación verdadera sobre el bien común sea reductible siempre a afirmaciones verdaderas sobre los bienes privados de los individuos. No podemos legítimamente dar por supuesto que tal reducción o traducción sea posible. Su posibilidad debe establecerse

con ejemplos de hecho. Como dicen los escolásticos, *ab esse ad posse valet illatio*. Pero Bentham tiende a dar por supuesta la posibilidad y concluir sin más que quienes piensan de otra forma han caído en lo que Wittgenstein llamaría más tarde el hechizo del lenguaje. En otras palabras, aunque Bentham tuviera razón en su aplicación del análisis reductivo, no atendió suficientemente a lo que podía decirse desde otra posición. Mill, en efecto, llama la atención sobre «el desprecio de Bentham por todas las demás escuelas de pensadores».[35]

Según Mill, Bentham «no fue un gran filósofo, sino un gran reformador de la filosofía».[36] Y si somos partidarios del análisis reductivo, probablemente estaremos de acuerdo con la afirmación. De otra forma, tal vez tendamos a omitir las tres últimas palabras. La costumbre de Bentham de simplificar en exceso y pasar por encima de las dificultades, unida a esa peculiar estrechez de la visión moral a la que alude Mill adecuadamente, lo descalifica para el título de gran filósofo. Pero su lugar en el movimiento de reforma social está asegurado. Sus premisas son a menudo cuestionables, pero ciertamente Bentham tiene el don de deducir de ellas conclusiones que a menudo son inteligentes y reveladoras. Y, como ya se ha notado, la naturaleza harto simplificada de su filosofía moral facilitó su uso como instrumento o arma prácticos.

4. Vida y obra de James Mill.

James Mill, el principal discípulo de Bentham, nació el 6 de abril de 1773, en Forfarshire. Su padre era un zapatero pueblerino. Tras pasar por la Montrose Academy, Mill ingresó en 1790 en la Universidad de Edimburgo, donde asistió a las clases de Dugald Stewart.[37] En 1798 recibió la *licentia praedicandi*, pero nunca le solicitó una parroquia presbiteriana, y en 1802 marchó a Londres con la esperanza de ganarse la vida escribiendo y en tareas editoriales. En 1805 se casó. Al final del año siguiente, empezó a trabajar en su historia de la India británica, que se publicó en tres volúmenes en 1817. Gracias a ello, en 1819 consiguió un puesto en la East Indian Company; los posteriores ascensos y aumentos de salario le liberaron al fin de las preocupaciones financieras.

En 1808 Mill conoció a Bentham, del que llegó a ser ferviente discípulo. Por este tiempo, el que antaño quiso ser ministro presbiteriano devino en agnóstico. Durante

varios años escribió en la *Edinburgh Review*, pero era demasiado radical para ganarse la confianza efectiva de los directores. En 1816-1823 escribió para el *Suplemento* de la *Enciclopedia Británica* una serie de artículos políticos que expresaban los puntos de vista del círculo utilitarista.[38] En 1821 publicó sus *Elements of Political Economy* (*Elementos de economía política*) y en 1829 el *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* (*Análisis de los fenómenos del entendimiento humano*). Entre ambas fechas colaboró durante algún tiempo en la *Westminster Review*, fundada en 1824 como órgano de los radicales.

James Mill murió el 23 de junio de 1836, defendiendo hasta el fin el benthamismo. Tal vez no fue una figura especialmente atractiva. Hombre de pensamiento vigoroso, aunque de inteligencia algo limitada, fue terriblemente reservado y en apariencia desprovisto de toda sensibilidad poética, aparte de poco dado a efusiones y sentimentalismos. Señala su hijo que aunque James Mill abrazó una teoría ética epicúrea (el hedonismo de Bentham), personalmente fue un estoico y combinó cualidades estoicas con una indiferencia cínica respecto al placer. Pero en realidad fue un hombre en extremo trabajador y consciente, delicado a propagar las ideas que creyó verdaderas.

Con James Mill, como con Bentham, nos hallamos ante una combinación de la economía del *laissez-faire* con una reiterada exigencia de reforma política. Si todo hombre busca naturalmente su propio interés, no es de extrañar que el poder ejecutivo lo haga también. El ejecutivo, por lo tanto, debe ser controlado por el legislativo. Pero la Cámara de los Comunes es ella misma el órgano de los intereses de un número de familias relativamente pequeño, y su interés no puede identificarse con el de la comunidad en general, a no ser que se amplíe el sufragio y se hagan más frecuentes las elecciones.[39] Como otros benthamianos, Mill tuvo también una fe un tanto ingenua en el poder de la educación para hacer ver al hombre que sus intereses «reales» están ligados al interés común. Así, pues, la reforma política y la educación debieran ir de la mano.

5. El altruismo y la psicología asociacionista: la polémica de Mill contra Mackintosh.

James Mill trató de mostrar, con la ayuda de la psicología asociacionista, hasta

qué punto es posible la conducta altruista por parte del individuo en busca de placer. Estuvo firmemente convencido de que «no sentimos más que nuestros dolores y placeres. Lo que ocurre en realidad es que nuestra idea de los dolores y placeres de otro hombre no es más que la idea de nuestros propios dolores o nuestros propios placeres asociados con la idea de otro hombre».[40] Pero estas indicaciones dan sólo la clave para entender la posibilidad de la conducta altruista. Porque puede darse una asociación inseparable, por ejemplo, entre la idea de mi propio placer y la idea del placer de otros miembros de la comunidad a la que pertenezco: una asociación tal que su resultado sea análogo al producto químico, consistente en algo más que en la mera suma de sus elementos. Y aun cuando yo en principio buscara el bien de la comunidad sólo como un medio para mi propio bien, puede ocurrir que busque el primero sin pensar en el segundo.

Dado este punto de vista, puede parecer extraño que en su *Fragment on Mackintosh*, aparecido en 1835, tras estar algún tiempo abandonado, Mill se complazca en un vehemente ataque contra Sir James Mackintosh (1765-1832), quien en 1829 había escrito sobre ética en la *Enciclopedia Británica*. Porque Mackintosh no sólo aceptó el principio de utilidad, sino que se sirvió también de la psicología asociacionista para explicar el desarrollo de la moral cuyo fin consiste en la felicidad general. Pero el motivo del ataque está bastante claro. Si Mackintosh hubiera expuesto una teoría ética totalmente distinta de la de los benthamianos, la ética kantiana por ejemplo, Mill seguramente no se hubiera indignado tanto. Obrando como obró, el crimen de Mackintosh, a ojos de Mill, fue haber adulterado la leche pura del benthamismo con la teoría del sentido moral, derivada de Hutcheson y, hasta un cierto punto, de la Escuela Escocesa, teoría que Bentham había rechazado decididamente.

Mackintosh aceptó el criterio de utilidad para distinguir las acciones buenas y las malas, pero insistió también en el carácter peculiar de los sentimientos morales que se experimentan al contemplar tales acciones y, en especial, las cualidades de los agentes manifestadas en tales acciones. Si integramos todos estos sentimientos como constituyentes del sentido moral podremos señalar su vinculación con el sentido de la belleza. En efecto, las cualidades morales de un hombre virtuoso sirven realmente en cuanto contribuyen a la felicidad o bien común. Pero uno puede aprobarlas y admirarlas sin más referencia a la utilidad que cuando aprecia un hermoso cuadro.[41]

En su examen de las ideas de Mackintosh, James Mill insistió en que, de existir, el sentido moral sería una facultad de tipo especial y en buena lógica deberíamos reconocer la posibilidad de que descartara el principio de utilidad. A decir verdad, Mackintosh creyó que de hecho los sentimientos morales y el juicio de utilidad se armonizaban siempre. Pero en este caso el sentido moral es un postulado superfluo. Si, por el contrario, hay una facultad distinta que, por lo menos en principio, es capaz

de descartar al juicio de utilidad, debería llamársele «sentido inmoral» en lugar de «moral». Porque el juicio de utilidad es el juicio moral.

No faltarán quienes adviertan que, dejando aparte la cuestión de si el término «sentido moral» es o no es apropiado, ciertamente podemos experimentar los tipos de sentimientos descritos por Mackintosh. En tal caso, ¿cuál es el motivo de discordia? Una respuesta de carácter general es que tanto Bentham como Mill veían la teoría del sentido moral como una doctrina nebulosa y, en algunos aspectos, peligrosa, que había sido reemplazada por el utilitarismo, de modo que cualquier intento de restituirla no sería sino retroceso. Particularmente Mill creyó sin duda que la teoría de Mackintosh implicaba la existencia de un criterio superior al del utilitarismo, es decir, de un criterio por encima de una consideración tan a ras de tierra como es la de la utilidad. Y tal pretensión era un anatema para Mill.

La esencia de ello está en que Mill se propuso mantener un benthamismo rígido.[42] Cualquier intento, como el de Mackintosh, de reconciliar el utilitarismo con la ética intuicionista sencillamente le indignaba. Como se verá más adelante, sin embargo, su hijo no se adhirió tanto a la letra del evangelio benthamiano.

6. Ideas de James Mill sobre el entendimiento.

Evidentemente, la utilización por James Mill de la psicología asociacionista para explicar la posibilidad de la conducta altruista por parte del individuo —que, por naturaleza, busca su propio placer—, presupone un empleo continuado del método del análisis reductivo, característico del empirismo clásico, especialmente en el pensamiento de Hume, y que Bentham practicó sistemáticamente. Así, en su *Análisis de los fenómenos del entendimiento humano*, Mill intenta reducir la vida mental del hombre a sus elementos básicos. En general sigue a Hume al distinguir entre impresiones e ideas, siendo las ultimas copias o imágenes de las primeras. Pero de hecho Mill habla de sensaciones y no de impresiones. Podemos decir también, pues, que sigue a Condillac[43] al describir el desarrollo de los fenómenos mentales como un proceso de transformación de las sensaciones. Debe añadirse, sin embargo, que Mill reúne sensaciones e ideas bajo el término de «sentimientos». «Tenemos dos tipos de sentimientos: uno, el que se da cuando el objeto de la sensación se halla presente; otro, el que se da una vez desaparecido el objeto de la sensación. A los sentimientos

de un tipo los llamo sensaciones; a los del otro, *ideas*.» [44]

Después de reducir el entendimiento a sus elementos básicos, Mill se enfrenta con la tarea de reconstruir los fenómenos mentales con ayuda de los principios de asociación de ideas. Hume, dice, reconoció tres principios de asociación, a saber: contigüidad en el tiempo y en el espacio, causalidad y semejanza. Pero la causalidad, según Mill, puede identificarse con la contigüidad en el tiempo, es decir, con el orden de sucesión regular. «La causalidad es tan sólo un nombre para designar el orden permanente entre antecedente y consecuente; es decir la antecedencia permanente o constante del uno y la consecuencia del otro.»[45]

La obra de Mill abarca temas tales como «denominación», «clasificación», «abstracción», «memoria», «creencia», «raciocinio», «sensaciones placenteras y dolorosas», «voluntad» e «intenciones». Y al final señala el autor que al trabajo que constituye la parte teórica de la doctrina del entendimiento debe seguir una parte práctica que comprenda la lógica —considerada como conjunto de reglas prácticas para el entendimiento en su búsqueda de la verdad—, la ética y el estudio de la educación, en cuanto su objeto es enseñar al individuo a contribuir activamente al mayor bien o felicidad posibles para sí mismo y para sus contemporáneos.

No podemos seguir a Mill en su reconstrucción de los fenómenos mentales. Pero vale la pena que nos fijemos en sus observaciones sobre la reflexión, definida por Locke como el hecho por el que el entendimiento se da cuenta de sus propias operaciones. El entendimiento queda identificado con el fluir de la conciencia (*consciousness*). Y conciencia significa tener sensaciones e ideas. Como, por lo tanto, «la reflexión es sólo conciencia»,[46] reflexionar sobre una idea es lo mismo que tenerla. No cabe otro factor.

J. S. Mill, comentando la teoría de su padre, señala que «la reflexión sobre malquiera de nuestros sentimientos o actos mentales se identifica más propiamente con la *atención* prestada al sentimiento que (como dice el texto) con el simple hecho de tenerlo».[47] Y esto parece cierto. Pero James Mill se obstina de tal forma en explicar toda la vida mental a base de la asociación de los elementos primitivos descubiertos por el análisis reductivo que se ve obligado a minimizar aquellos factores de conciencia que difícilmente resistirían tal tratamiento. Con otras palabras, también el empirismo puede poner de manifiesto su peculiar modo de dogmatismo.

7. Notas sobre la economía benthamiana.

Volvamos aún por un momento a la economía de Bentham. En lo que al mercado económico se refiere, Bentham creyó que en un mercado de libre competencia se conseguiría inevitablemente una armonía de intereses, por lo menos a largo plazo. La acción del Estado propuesta por Bentham consistía en la eliminación de las diversas restricciones, tal como la abolición de las tarifas que protegían el mercado de grano inglés y que según Bentham servían al interés particular de los latifundistas.

Bajo esta teoría del *laissez-faire* yace la influencia de los fisiócratas franceses, a quienes ya se ha aludido, aunque también había elementos tomados de escritores ingleses, en especial de Adam Smith.[48] Pero evidentemente no era tan sólo cuestión de tomar ideas de escritores anteriores. Porque de la economía del *laissez-faire* puede decirse que reflejó las necesidades y aspiraciones del floreciente sistema industrial y capitalista de la época.

Dicho de otro modo, la teoría reflejaba los intereses, reales o supuestos, de esa clase media que James Mill consideraba el elemento más prudente de la comunidad.

Tal teoría tiene su expresión clásica en los escritos de David Ricardo (1772-1823), especialmente en sus *Principles of Political Economy*, publicados en 1817. Se ha atribuido a Bentham la afirmación de que James Mill fue su hijo espiritual y que Ricardo fue el hijo espiritual de James Mill. Pero aunque Ricardo publicó sus *Principles* en el momento en que lo hizo debido en buena parte al estímulo de Mill, la teoría económica de Mill depende más de Ricardo que de cualquier otro. En cualquier caso, fueron los trabajos de Ricardo los que acabaron siendo la expresión clásica de la economía benthamiana.

Según su discípulo J. R. McCulloch (1789-1864), la gran aportación de Ricardo fue el establecimiento del teorema fundamental de la teoría del valor. Consistía éste en que en un mercado libre el valor de las mercancías se determina por la cantidad de trabajo requerido para su producción. El valor es trabajo cristalizado.

Ahora bien, si esta teoría fuera cierta, debería seguirse que el dinero obtenido de la venta de mercancías pertenece por derecho a aquellos cuyo trabajo produjo las mercancías en cuestión. Es decir, la conclusión sacada por Marx[49] de la teoría del valor-trabajo parece ampliamente justificada, a no ser que tal vez queramos objetar que el capitalista debe ser incluido entre los trabajadores. Pero Ricardo y los otros economistas de la escuela del *laissez-faire* en ningún momento usaron la teoría del valor-trabajo para mostrar que el capitalismo por su misma naturaleza, implica la explotación de los trabajadores. Por una parte, eran conscientes de que el capitalista contribuye a la producción por la inversión del capital en maquinaria, etc. Por otra, les interesaba aducir que en un mercado competitivo, libre de toda restricción, los precios tienden a representar de modo real los valores efectivos de las mercancías.

Esta línea de argumentación parece envolver la suposición, por lo menos implícita, de que el mercado libre está gobernado por un tipo de ley económico-natural que en último término asegura una armonización de intereses y trabaja por el bien común, habida cuenta que nadie intenta interferir en su funcionamiento. Pero esta opinión optimista representa sólo un aspecto de la economía benthamiana. De acuerdo con T. R. Malthus (1766-1834), la población aumenta siempre cuando la vida se vuelve más fácil, a no ser, por supuesto, que en algún sentido se restrinja su porcentaje de crecimiento. Así, la población tiende a desbordar los medios de subsistencia. Pero los sueldos tienden a permanecer constantes, es decir, al nivel de subsistencia. Así, pues, hay una ley de salarios que difícilmente puede decirse que vaya a favor de la mayor felicidad de la mayoría.

Si los benthamianos, en la esfera económica, hubieran aplicado completamente el principio de utilidad, deberían haber exigido una armonización de intereses en esta esfera por medio de la legislación, parecida a la armonización de intereses por la legislación que exigían en la esfera política. En realidad, en su ensayo para la *Enciclopedia Británica*, James Mill declaró que la felicidad general se promueve asegurándole a cada hombre la mayor cantidad posible del fruto de su propio trabajo, y que el gobierno debería impedir que el poderoso despoje al débil. Pero su creencia en ciertas leyes económicas restringió la idea de los benthamianos de la posibilidad y deseabilidad de la acción estatal en la esfera económica.

Y no obstante, ellos mismos abrieron brechas en el muro levantado alrededor de la esfera económica por la creencia en las leyes económicas naturales. Por una parte, Malthus sostuvo que mientras los salarios tendieran a permanecer constantes, las rentas tenderían a aumentar al ritmo de la creciente fertilidad de la tierra. Y estas rentas representan un provecho para los propietarios de las tierras, aunque no contribuyen en absoluto a la producción. Dicho de otro modo, los propietarios de las tierras son parásitos de la sociedad. Y los benthamianos tenían la convicción de que su poder debía destruirse. Por otra parte, mientras quienes estaban fuertemente influidos por las reflexiones de Malthus sobre la población podían haber pensado que la única forma de aumentar los beneficios y los salarios era la restricción del aumento de la población, lo cual resultaría impracticable, la admisión de la posibilidad —posibilidad por lo menos en principio— de interferencia en la distribución de la riqueza en un sentido hubiera alentado a la exploración de otros caminos para llegar a tal fin. Y de hecho, J. S. Mill llegó a vislumbrar el control legislativo, por lo menos en forma limitada, de la distribución de la riqueza.

Si los economistas benthamianos empezaron por separar la esfera económica, en la que debía reinar una política del *laissez-faire*, de la esfera política, donde se exigía una armonización de intereses por medio de la legislación, en el desarrollo del utilitarismo de J. S. Mill tendió a salvarse la zanja entre las esferas económica y

política. Como se verá luego, J. S. Mill introdujo en la filosofía utilitarista elementos incompatibles con el benthamismo estricto. Pero, en cualquier caso, yo creo que al proponer cierta interferencia estatal en la esfera económica con vistas a la felicidad general, Mill aplicaba simplemente el principio de utilidad en un sentido en que podía haberse aplicado desde el principio, de no haber ido por la creencia en la autonomía de la esfera económica, gobernada por sus peculiares leyes inflexibles.

Capítulo II El movimiento utilitarista. - II

1. Vida y obra de J. S. Mill.

John Stuart Mill nació en Londres el 20 de mayo de 1806. Su *Autobiografía* nos ofrece una descripción apasionante de la educación nada común a que le sometió su padre. Habiendo empezado, al parecer, a estudiar griego a los tres años, a los doce aproximadamente poseía un conocimiento de la literatura griega y latina, la historia y las matemáticas, lo suficientemente amplio para iniciar lo que él llama estudios superiores, entre ellos la lógica. En 1819 siguió con entusiasmo un curso completo de economía política, durante el cual leyó a Adam Smith y a Ricardo. En cuanto a la religión, «fui educado —dice— desde el principio sin ninguna creencia religiosa, en el sentido usual de la palabra»,[50] aunque su padre le incitaba a conocer las creencias religiosas que la humanidad, de hecho, había profesado.

En 1820, Sir Samuel Bentham, hermano del filósofo, invitó a J. S. Mill a pasar una temporada con él en el sur de Francia. Durante este tiempo en el extranjero no sólo estudió la lengua y la literatura francesas, sino que, en Montpellier, siguió cursos de química, zoología, lógica y matemáticas superiores, además de relacionarse con algunos economistas y pensadores liberales. Al volver a Inglaterra en 1821, Mill empezó a leer a Condillac, estudió derecho romano con John Austin (1790-1859) y se adentró más en la filosofía de Bentham. Amplió además sus lecturas filosóficas con escritos de pensadores tales como Helvétius, Locke, Hume, Reid y Dugald Stewart. Gracias a sus contactos personales con hombres tales como John Austin y su hermano menor, Charles, Mill entró en el círculo utilitarista. De hecho, en el invierno de 1822-1823, fundó a su vez un pequeño Círculo Utilitarista, que duraría unos tres años y medio.

En 1823 obtuvo, gracias a la influencia de su padre, un empleo en la East India Company. Y tras sucesivos ascensos, en 1856 llegó a ser director de departamento, con un sueldo considerable. Ni el padre ni el hijo ocuparon jamás cátedras universitarias.

Las primeras publicaciones de Mill consistieron en algunas cartas, aparecidas en 1882, en las que defendía a Ricardo y James Mill de los ataques de que eran objeto. Fue colaborador habitual de la *Westminster Review* desde su fundación en 1824; y en

1825 tomó a su cargo la edición en cinco volúmenes de *Racionalización de las pruebas*, de Bentham, trabajo que, según nos dice él, le ocupó casi todo el tiempo libre de aproximadamente un año.

No es de extrañar que el continuo exceso de trabajo, que culminó con la edición de los escritos de Bentham, acabara en 1826 en lo que se llama vulgarmente un ataque de nervios. Pero los efectos de esta crisis mental tuvieron una importancia considerable en la perspectiva de Mill. Durante el período de depresión la filosofía utilitarista, en la cual su padre le había iniciado, perdió sus encantos para él. En realidad no la abandonó, pero llegó a dos conclusiones. Primera: no se alcanza la felicidad buscándola directamente; uno la encuentra luchando por algún fin o ideal ajeno a la propia felicidad o placer. Segunda: el pensamiento analítico debe ser completado con un cultivo de los sentimientos, aspecto de la naturaleza humana del que Bentham había desconfiado. Significa esto en parte que Mill empezó a encontrarle algún sentido a la poesía y al arte.[51] Y lo que es más importante, se sintió capaz de apreciar a Coleridge y a sus discípulos, considerados generalmente como la antítesis de los benthamianos. Con el tiempo llegó incluso a reconocer cierto valor a Carlyle, cosa que su padre jamás pudo lograr. Es cierto que no hay que exagerar el efecto de la crisis de Mill. Sumió siendo un utilitarista y, si bien modificó el benthamismo en aspectos importantes, nunca se pasó a la oposición. Como dice él mismo, jamás participó en la aguda reacción del siglo XIX contra el XVIII, reacción representada en Inglaterra por los nombres de Coleridge y Carlyle. Al propio tiempo cayó en la cuenta de la estrechez de miras de Bentham en cuanto a la naturaleza humana, y se convenció de que la insistencia de los *philosophes* franceses y de Bentham en la razón analítica debía completarse, aunque no sustituirse, con un mejor entendimiento de la importancia de otros aspectos del hombre y de su actividad.

En 1829-1830 Mill se familiarizó con las doctrinas de los seguidores de Saint-Simon.[52] Aunque en muchos aspectos no estaba de acuerdo con ellos, su crítica de la economía del *laissez-faire* le parecía expresión de importantes verdades. Además, dice, «su objetivo me parece deseable y racional, aunque sus medios puedan ser ineficaces».[53] En realidad, en el fondo, Mill fue siempre un individualista, un firme sostenedor de la libertad individual. Pero también estuvo totalmente dispuesto a moderar su individualismo en pro del bienestar común.

En 1830-1831 Mill escribió cinco *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy* (*Ensayos sobre algunos problemas irresueltos de economía política*), que sin embargo, no se publicaron hasta 1844.[54] En 1843 publicó su famoso *System of Logic* (*Sistema de lógica*), en el que había estado trabajando durante varios años. En la *History of the Inductive Sciences* (*Historia de las ciencias inductivas*, 1837), de W. Whewell, y en el *Discourse on the Study of Natural Philosophy* (*Discurso sobre el estudio de la filosofía natural*, 1830), de Sir John

Herschel, encontró sugestiones para una parte de la obra, mientras que en la redacción definitiva le ayudaron la *Philosophy of the Inductive Sciences* (*Filosofía de las ciencias inductivas*, 1840), de Whewell, y los primeros volúmenes del *Cours de philosophie positive* (*Curso de filosofía positiva*), de Auguste Comte.[55] En 1841 empezó a escribirse con el célebre positivista francés, a quien nunca llegó a conocer. Con el tiempo, sin embargo, este amistoso epistolario se fue espaciando hasta quedar interrumpido. Mill siguió respetando a Comte, pero se dio cuenta de que no simpatizaba en absoluto con las últimas ideas del positivista en pro de la organización espiritual de la humanidad.

En 1848 Mill publicó sus *Principles of Political Economy* (Principios de economía política).[56] En 1851 se casó con Harriet Taylor, con quien había intimado desde 1830 y cuyo primer marido había muerto en 1849. En 18 59, al año siguiente de la muerte de su mujer, Mill publicó el ensayo *On Liberty* (*Sobre la libertad*), en 1861 las *Considerations on Representative Government* (*Consideraciones sobre el gobierno representativo*), y en 1863 Utilitarianism (*Utilitarismo*).[57] En 1865 aparecieron *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (*Examen de la filosofía de Sir William Hamilton*) y el breve volumen sobre *Auguste Comte and Positivism* (*Auguste Comte y el positivismo*).

Desde 1865 a 1868 Mill fue miembro del Parlamento, por Westminster. Defendió el Reform Bill de 1867, y denunció la política del gobierno inglés en Irlanda. Acerca de su opúsculo *England and Ireland* (*Inglaterra e Irlanda*, 1868), anota que él «no fue nada popular, excepto en Irlanda, tal como yo esperaba que ocurriera».[58] Mill defendió también la representación proporcional y el sufragio femenino.

Mill murió en Avignon el 8 de mayo de 1873. Sus *Disertaciones y discursos* aparecieron en cuatro volúmenes, entre 1859 y 1875, mientras que los *Essays on Religion* (*Ensayos de religión*) se publicaron en 1874. En el próximo capítulo nos volveremos a referir a esta última obra, en la cual Mill examina con simpatía la hipótesis de un Dios finito, es decir, un Dios de poder limitado.

2. El desarrollo de la ética utilitarista por Mill.

En *Utilitarismo*, Mill da una definición o descripción, a menudo rilada, del principio básico de la ética utilitarista, que está totalmente de acuerdo con el

benthamismo. «El credo que acepta como fundamento de la moral la "utilidad", o el "principio de la máxima felicidad", sostiene que las acciones son buenas en cuanto tienden a promover la felicidad, malas en cuanto tienden a producir lo opuesto a la felicidad. Por "felicidad" se entiende placer y ausencia de dolor; por "infelicidad", dolor y privación de placer.»[59]

En efecto, Mill está deseando mostrar que el utilitarismo no es una filosofía del egoísmo o de la conveniencia. No es una filosofía del egoísmo porque la felicidad, en el contexto moral, «no es la máxima felicidad particular del agente, sino la medida mayor de felicidad en conjunto».[60] En cuanto a la conveniencia, lo conveniente como opuesto a lo bueno significa en general lo que sirve al interés del individuo como tal, sin atender al bien común, «como cuando un ministro sacrifica el interés de su país para conservar su puesto».[61] Tal conducta es claramente incompatible con el principio de la máxima felicidad. Al mismo tiempo, aunque Mill quiere demostrar que el utilitarismo no merece las acusaciones a las que según algunos estaba expuesta la doctrina de Bentham, deja bien claro que su pensamiento se mueve dentro del marco benthamiano. Ello puede apreciarse bastante fácilmente si se atiende a sus reflexiones sobre el sentido específico en que el principio de utilidad es susceptible de prueba.[62] El primer paso de Mill consiste en señalar que la felicidad es reconocida universalmente como un bien. «La felicidad de cada persona es un bien para esa persona, y la felicidad general, por tanto, un bien para el conjunto de todas las personas.»[63]Esta advertencia implica la aprobación del análisis benthamiano de términos tales como «comunidad» e «interés común». Mill pasa a demostrar luego que la felicidad no es meramente *un* bien, sino *el* bien: es el único fin último que todos desean y buscan. En efecto, puede objetársele que algunos buscan la virtud o el dinero o la fama por sí mismos, y que tales cosas propiamente no pueden ser llamadas felicidad. Pero el hecho de que ellas puedan ser buscadas por sí mismas se explica a base de la asociación de ideas. Tomemos la virtud, por ejemplo. «En principio no había deseo ni motivo de ella, por ejemplo, salvo en cuanto camino hacia el placer, y en especial a la protección del dolor.»[64] Pero lo que originariamente se busca como medio para el placer puede llegar a buscarse por sí mismo, por asociación con la idea del placer. Y entonces se busca no como medio para el placer o la felicidad, sino como parte constitutiva de ella. Evidentemente, tal forma de argumentación, con su referencia a la psicología asociacionista, está en la línea del benthamismo.

Nadie, por supuesto, discute el hecho de que Mill partió del benthamismo en el que su padre le había iniciado, que nunca lo refutó formalmente y que siempre retuvo elementos de él. El aspecto significativo de la huella del utilitarismo en Mill no se encuentra, sin embargo, en las ideas que recibió de Bentham y James Mill, sino en las ideas que el propio Mill añadió y que forzaron hasta tal punto la estructura originaria

benthamiana que impusieron la necesidad de reformarla radicalmente o incluso de abandonarla.

Entre las ideas introducidas por Mill, la principal fue la de las diferencias cualitativas intrínsecas entre los placeres. Sin duda reconoce que «los autores utilitaristas han basado en general la superioridad de los placeres intelectuales respecto de los corporales primordialmente en la mayor permanencia, seguridad, inestimabilidad, etc., de los primeros: es decir, más en sus ventajas accidentales que en su naturaleza intrínseca».[65] Pero sigue argumentando que los utilitaristas en cuestión podrían haber adoptado otro punto de vista «con entera consistencia. Es totalmente compatible con el principio de utilidad el reconocimiento de que algunos *tipos* de placer son más deseables y tienen más valor que otros. Sería absurdo que, cuando en la apreciación de otras cosas se tienen en cuenta indistintamente la calidad y la cantidad, la apreciación de los placeres se considerara dependiente sólo de la cantidad».[66]

Mill puede tener total razón al declarar absurdo que en la discriminación de placeres no se tengan en cuenta las diferencias cualitativas. Pero la idea de que el reconocimiento de diferencias cualitativas intrínsecas es compatible con el benthamismo es totalmente injustificada. Y el porqué es evidente. Si queremos discernir entre distintos placeres sin introducir otra norma o criterio que el placer mismo, el principio de discriminación puede ser sólo cuantitativo, aunque Mill diga lo contrario. En este sentido Bentham adoptó la única posible actitud consistente. Si, no obstante, optamos por reconocer diferencias cualitativas intrínsecas entre los placeres, tendremos que encontrar otra norma distinta del placer mismo. Tal vez esto no sea inmediatamente evidente. Pero si reflexionamos, veremos que cuando decimos que un tipo de placer es cualitativamente superior a otro, queremos decir en realidad que un tipo de actividad «productora de placer» es cualitativamente superior o intrínsecamente más valiosa que otra. Y si intentamos explicar lo que eso significa, posiblemente nos daremos cuenta de que nos estamos refiriendo a un ideal humano, a una idea de lo que el ser humano debe ser. Por ejemplo, apenas tiene sentido decir que el placer propio de la actividad constructiva es cualitativamente superior al de la actividad destructiva, a no ser que nos refiramos al hombre en sociedad. O, para decirlo más llanamente, no tiene sentido decir que el placer de escuchar a Beethoven es cualitativamente superior al placer de fumar opio, a no ser que tengamos en cuenta consideraciones ajenas al placer mismo. Si nos negamos a obrar así, queda en pie una sola cuestión importante: cuál es el mayor placer, habida cuenta de que la cantidad se mide no sólo por la intensidad, sino también de acuerdo con los otros criterios del cálculo benthamiano.

De hecho, Mill introduce otra norma distinta del placer mismo. Por lo menos en ocasiones apela a la naturaleza del hombre, aun cuando éste no entienda totalmente el

significado de lo que está haciendo. «Es mejor ser una criatura humana insatisfecha que un cerdo satisfecho; es mejor ser Sócrates insatisfecho que un loco satisfecho.»[67] En último término, cuando Mill trata explícitamente los puntos fuertes y débiles de Bentham, uno de los factores principales del pensamiento de Bentham que le llama la atención es su inadecuada idea de la naturaleza humana: «Bentham concibe al hombre como un ser susceptible de placeres y dolores y guiado, en todo cuanto hace, en parte por las distintas formas de su propio interés y por las pasiones consideradas comúnmente autosuficientes, en parte por simpatías, u ocasionalmente por antipatías, hacia otros seres. Y aquí acaba la idea benthamiana de la naturaleza humana… Bentham jamás reconoce al hombre como un ser capaz de perseguir la perfección espiritual en cuanto fin; de desear, por sí misma, la armonización de su propio carácter con su norma de virtud, sin esperar el bien o temer el mal de otra fuente que de su propia conciencia interna».[68]

No es, ni mucho menos, mi intención reprochar a Mill el recurso a la idea de naturaleza humana como norma para determinar las diferencias cualitativas entre las varias actividades «productoras de placer». El problema es más bien que Mill parece no entender hasta qué punto está sometiendo la original estructura benthamiana de su pensamiento a presiones y tensiones agudas. No es preciso consultar a Aristóteles, decía Bentham. Pero lo que Mill está haciendo es precisamente arrimarse a Aristóteles. En su ensayo *Sobre la libertad* indica: «Yo veo a la utilidad como la última instancia en todas las cuestiones éticas; pero debe entenderse "utilidad" en su sentido más amplio, basada en los intereses permanentes del hombre en cuanto ser que progresa».[69] Mill no duda en referirse a las «altas cualidades» del hombre,[70] correlativas a los placeres más altos o superiores. Y en el ensayo *Sobre la libertad* cita, aprobándola, la afirmación de Wilhelm von Humboldt, según la cual, «el fin del hombre es el desarrollo más alto y más armonioso de sus potencias hacia un conjunto completo y consistente».[71] Mill, es cierto, no da cuenta clara y plenamente de lo que él entiende por naturaleza humana. Insiste, sin embargo, en las posibilidades de perfeccionamiento y progreso de la naturaleza humana, y en la idea de la individualidad. Así dice, por ejemplo, que «individualidad es lo mismo que desarrollo», y que «sólo el cultivo de la individualidad produce o puede producir seres humanos bien desarrollados».[72] Pero a la vez deja muy claro que el desarrollo del individuo no significa para él ceder a cualquier impulso a que se sienta inclinado, sino más bien el cumplimiento individual del ideal de integración armoniosa de todas las potencias. No es una cuestión de mera excentricidad, sino de unidad en la diversidad. Así, pues, debe haber una norma para la virtud, asunto aún por resolver completamente. El punto importante aquí no es, sin embargo, el fracaso de Mill en la elaboración de una teoría de la naturaleza humana. Se trata más bien de que injerta en el benthamismo una teoría moral que no tiene nada (o muy poco) que ver con el

balance de placeres y dolores según el cálculo hedonista de Bentham, y de que no ve la necesidad de someter su primitivo punto de partida a una crítica y una revisión totales. Como hemos visto, sin duda critica la estrechez de la visión moral de Bentham. Pero otras veces tiende a ocultar sus diferencias con Bentham, en especial, por supuesto, cuando se trata de unirse contra lo que uno y otro considerarían fuerzas reaccionarias.

La referencia a Aristóteles en el último párrafo no es tan rebuscada como podría parecer a primera vista. Puesto que Bentham se interesó primariamente por cuestiones de reforma práctica, es natural que acentuara las consecuencias de las acciones. El carácter moral de las acciones debe apreciarse de acuerdo con sus posibles consecuencias. Esta idea es, por supuesto, esencial al utilitarismo, por lo menos en alguna forma. Y Mill habla a menudo en el mismo sentido. Pero ve también, como lo vio Aristóteles, que el ejercicio de las actividades humanas no puede describirse propiamente como medio para un fin, la felicidad, cuando el fin se toma como algo puramente externo a esas actividades. Porque el ejercicio de las actividades puede constituir por sí mismo una parte de felicidad. El disfrute de buena salud, por ejemplo, y la apreciación de la buena música son o pueden ser elementos constitutivos de la felicidad, y no simples medios para un fin externo abstracto. «La felicidad no es una idea abstracta, sino un conjunto concreto.»[73] Esta es una noción totalmente aristotélica.

Ahora bien, en los primeros dos párrafos de esta sección hemos visto que, según Mill, las acciones son buenas en cuanto tienden a producir felicidad, malas en cuanto tienden a producir lo opuesto a la felicidad. Hemos reparado también en la explicación de Bentham de que en tal contexto ético la felicidad no significa la mayor felicidad del agente individual, sino la máxima medida de felicidad en total. Y si preguntamos por qué es deseable la felicidad general, Mill contesta que «no puede darse razón alguna de por qué la felicidad general es deseable, excepto que cada persona, en cuanto la cree alcanzable, desea su propia felicidad».[74] Le incumbe a él, por tanto, aclarar la relación entre la felicidad propia del agente y la felicidad general.

Un punto de la argumentación empleada por Mill representa al Benthamismo ortodoxo. «La felicidad de cada persona es un bien para esa persona, y la felicidad general, por lo tanto, un bien para el conjunto de todas las personas.»[75] Si la felicidad general se relaciona con mi felicidad como el todo con la parte, al desear la felicidad general estoy deseando mi propia felicidad. Y por asociación de ideas puedo llegar a desear la felicidad general sin tener en cuenta la mía. Puede así ser explicado no sólo cómo el altruismo es posible, sino también cómo el egoísmo es posible. Porque no es más necesario que todos llegasen a alcanzar un punto de vista altruista, como que todos los que quisieran dinero como un medio para un fin se convirtieran en avaros al buscar el dinero para su propia salvación.

Todo esto puede parecer razonable. Pero la reflexión pone de manifiesto una dificultad. Si la felicidad general, como sostuvo Bentham, no es más que la unón total resultante de la adición de las felicidades de los individuos, no hay razón por la cual yo fuera incapaz de buscar mi propia felicidad sin buscar la felicidad general. Y si pregunto por qué debo buscar la última, no sirve la respuesta de que busco la primera. Porque para que esta respuesta tenga cierta relevancia, hay que suponer que la felicidad general no es simplemente el resultado de una suma, el conjunto que resulta de la yuxtaposición de felicidades individuales, sino más bien un conjunto orgánico de tal naturaleza que quien promueve su propia felicidad promueve necesariamente la felicidad general, porque da realidad a una parte constituyente de un conjunto orgánico. Pero difícilmente podrá mostrar que esto es así, a no ser que se acentúe la naturaleza social del hombre; porque cabe aducir a este propósito que el individuo no consigue su propia felicidad real más que como ser social, como miembro de la sociedad, y que su felicidad es un elemento constituyente de un conjunto orgánico.

Tal parece en realidad el tipo de idea hacia la que Mill tiende. Señala, por ejemplo, que el fundamento firme de la moral utilitarista hay que buscarlo en «los sentimientos sociales de la humanidad».[76] Tales sentimientos sociales pueden definirse como el «deseo de estar unidos a nuestros semejantes, que es ya un principio importante de la naturaleza humana, y afortunadamente de los que tienden a ser cada vez más fuertes (aun cuando no se inculque expresamente) por influjo de la civilización en progreso. El estado social es a un tiempo tan natural, tan necesario y tan habitual al hombre que, excepto en circunstancias excepcionales o por un esfuerzo de abstracción voluntaria, éste nunca se considera a sí mismo más que como miembro de un cuerpo».[77] Mill, es cierto, subraya el hecho de que los sentimientos sociales crecen por influencia de la educación y de la civilización en progreso, y que cuanto más crecen, tanto más deseables aparecen el bien común o la felicidad general, como objeto digno de ser buscado. Pero al mismo tiempo subraya el hecho de que el sentimiento social tiene su raíz en la misma naturaleza humana, y que «para quienes lo poseen, tiene todas las características de un sentimiento natural. No se les presenta como una superstición, fruto de la educación, ni como una ley impuesta despóticamente por el poder de la sociedad, sino como una actitud cuya negación no les supondría ningún bien. Tal convicción es la sanción última de la moral de la máxima felicidad».[78]

Una vez más, pues, tenemos la impresión de que Mill, partiendo del benthamismo, progresa hacia una ética basada en una idea más adecuada de la persona humana. Al propio tiempo, la nueva teoría no ofrece un desarrollo tal que permita ver claramente sus relaciones y diferencias con la estructura de pensamiento de que Mill partió y que en realidad jamás abandonó.

Sin embargo, aunque la dificultad en pasar del hombre que busca su propia

felicidad personal al hombre que busca el bien común ha disminuido en proporción al énfasis que se ponga en señalar la naturaleza del hombre como ser social, queda en pie una objeción posible contra la teoría utilitarista del deber, ya se entienda el utilitarismo en su forma benthamiana originaria, ya según el desarrollo de Mill.[79] Porque al menos quien acepte la famosa afirmación de Hume de que un «debe» no puede ser deducido de un «es», una afirmación prescriptiva de una afirmación puramente factual o empírica, podrá objetar que esto es precisamente lo que los utilitaristas intentan hacer. Es decir, primero afirman como hecho empírico que el hombre busca la felicidad, y concluyen después que el hombre no debe llevar a cabo aquellas acciones que disminuyan la felicidad o aumenten el dolor o la infelicidad.

Una forma posible de enfrentarse con esta objeción es, por supuesto, poner en duda su validez. Pero una vez que se admite que una prescripción no puede deducirse de una afirmación puramente factual, entonces para defender el utilitarismo tendremos que negar que la objeción sea aplicable a este caso. Evidentemente, no hay medio de negar que los utilitaristas arrancan de una afirmación empírica, a saber, que todo hombre busca la felicidad. Pero podría decirse que tal afirmación empírica no es la única que funciona como premisa. Por ejemplo, cabe sostener que se sobreentiende ahí tácitamente un juicio de valor sobre el fin, a saber, la felicidad. Es decir que los utilitaristas no afirman simplemente que de hecho y empíricamente todos los hombres busquen la felicidad como fin último de la acción. Afirman también, implícitamente, que la felicidad es el único fin con valor de fin último. Y podría sostenerse también que, junto con la afirmación empírica de que todos los hombres buscan la felicidad como fin último de la acción, los utilitaristas incluyen tácitamente las premisas de que actuar en el sentido que efectivamente aumenta la felicidad es la única forma racional de actuar (dado el hecho de que todos buscan tal fin) y que actuar en forma racional es digno de alabanza. Sin duda, está bastante claro que Bentham presupone que, puesto que todos buscan el placer, actuar en el sentido que efectivamente producirá el aumento de placer es actuar racionalmente, y actuar racionalmente es digno de alabanza. Y está claro también que Mill presupone que actuar de tal modo que se contribuya al desarrollo de una integración armoniosa de los poderes de la naturaleza o de la persona humana, es digno de alabanza.

No es el propósito de estas notas sugerir que en mi opinión el utilitarismo, tanto en su forma benthamiana original como en la forma un tanto incoherente que adquiere con J. S. Mill, sea la verdadera filosofía moral. La cuestión es que aunque, al razonar, los utilitaristas deducen unas afirmaciones de deber de otras puramente factuales, empíricas, resulta perfectamente razonable argüir que presuponen tácitamente otras premisas que no son expresiones puramente empíricas. Así, pues, aunque se reconozca que no puede deducirse un deber de una afirmación puramente empírica, tal reconocimiento no es necesariamente fatal para la teoría moral

utilitarista.

En cuanto a los méritos y deméritos de la teoría moral utilitarista, es una cuestión demasiado amplia para tratar aquí. Pero podemos señalar dos puntos.

Primero, cuando se nos pregunta por qué pensamos que una acción es correcta y otra acción es errónea, a menudo remitimos a las consecuencias. Lo que indica que una ética teleológica encuentra apoyo en la forma en que solemos pensar y hablar acerca de las cuestiones morales. Segundo, el hecho de que un hombre de la talla de J. S. Mill se sienta impelido a trascender el hedonismo estrecho de Bentham y a interpretar la felicidad a la luz de la idea del desarrollo de la personalidad humana, sugiere que no podemos entender la vida moral del hombre sino en términos de una antropología filosófica. El hedonismo ciertamente tiende a volver a darse en la historia de la teoría ética. Pero la reflexión sobre él empuja al entendimiento a buscar una teoría de la naturaleza humana más adecuada que la que nos sugiere inmediatamente la afirmación de que todos los hombres buscan el placer. Este hecho queda muy bien ilustrado por el desarrollo del benthamismo que Mill lleva a cabo.

3. Teorías de Mill sobre la libertad civil y el gobierno.

La idea de Mill sobre el autodesarrollo del individuo tiene una función central en sus reflexiones sobre la libertad civil o social. Puesto que sigue a Hume y a Bentham al rechazar la teoría del «derecho abstracto como una cosa independiente de la utilidad»,[80] en realidad no puede apelar a un derecho natural del individuo que éste desarrolle libremente. Pero insiste en que el principio de utilidad exige que todo hombre sea libre para desarrollar sus capacidades de acuerdo con su propia voluntad y criterio, siempre que al hacerlo no obstaculice el ejercicio de la misma libertad en los demás. No favorece el interés común el que todos estén moldeados por igual o lleguen a conformarse al mismo patrón. Por el contrario, la sociedad es tanto más rica cuanto más libremente se desarrollen sus individuos. «El desarrollo libre de la individualidad es uno de los principales ingredientes de la felicidad humana, y casi el ingrediente principal del progreso individual y social.»[81] De ahí la necesidad de la libertad.

Cuando piensa en el valor del libre autodesarrollo del individuo, Mill impulsa no innaturalmente la idea de libertad a su último extremo compatible con la existencia y

mantenimiento de la armonía social. «La libertad del individuo debe ser, así, limitada; el individuo no debe convertirse en un perjuicio para los demás.»[82] A condición de que se abstenga de interferir en la libertad de los demás y de la activa incitación a los otros al delito, la libertad individual debe ser irrestricta. «El único aspecto de la conducta de uno que le sujeta a la sociedad es el que se refiere a los demás. En el aspecto que únicamente le concierne a sí mismo su independencia es, por derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y mente, el individuo es soberano.»[83]

En el párrafo que acabamos de citar, la expresión «por derecho» sugiere, por lo menos a primera vista, que Mill ha olvidado por un momento que la teoría de los derechos naturales no forma parte de su dotación intelectual. En realidad no sería sorprendente que después de heredar de Bentham y de su padre el rechazo de tal teoría, Mill intentara reintroducirla. Pero presumiblemente él diría que lo que rechaza es la teoría de los derechos «abstractos», la cual no se basa en el principio de utilidad y se supone válida independientemente del contexto histórico y social. «La libertad, como principio, no tiene aplicación a ningún estado de cosas anterior al tiempo en que la humanidad se volvió capaz de progresar gracias a la expresión libre y equitativa.»[84] En una sociedad de bárbaros, el despotismo sería legítimo, «a condición de que su fin fuera el progreso de la sociedad en cuestión y que los medios se justificaran por conducir efectivamente a tal fin».[85] Pero cuando la civilización se ha desarrollado hasta un cierto punto, el principio de utilidad exige que el individuo disfrute de plena libertad, excepto de la libertad de hacer daño a los demás. Y si pensamos en una sociedad de este tipo, podremos hablar razonablemente de un «derecho» a la libertad, un derecho fundamentado en el principio de utilidad.

La tesis general de Mill es, por tanto, que en una comunidad civilizada el único fundamento legítimo para coaccionar al individuo es «impedir el daño de los demás. Su propio bien, sea físico o moral, no es garantía suficiente».[86] Pero ¿dónde está el límite entre lo que es y lo que no es perjudicial para los demás, entre la conducta puramente concerniente a sí mismo y la conducta que concierne a los demás? Hemos indicado ya que Mill cita y aprueba la afirmación de Wilhelm von Humboldt de que el fin del hombre es «el desarrollo más alto y más armonioso de sus poderes hacia un conjunto completo y consistente»,[87] y Mill, por supuesto, está convencido de que la felicidad común se aumenta si los individuos se desarrollan a sí mismos en este sentido. Sin embargo, ¿no podría argüirse que se perjudica a los demás, a la comunidad, si el individuo actúa de tal forma que impide la integración armoniosa de sus capacidades y acaba por tener una personalidad deformada?

Tal dificultad es, por supuesto, vista y discutida por el propio Mill. Y él sugiere varios modos de enfrentarse con ella. En general, sin embargo, su respuesta está en estas líneas. El bien común exige que se conceda tanta libertad como sea posible al

individuo. Por ende, el daño a los demás debe ser interprendo tan restrictivamente como sea posible. La mayoría de ningún modo es infalible en sus juicios acerca de lo que sería beneficioso para el individuo. Por tanto, no debe tratar de imponer sus propias ideas sobre lo bueno y lo malo en general. La comunidad no debe obstaculizar la libertad privada, excepto cuando «haya un definido daño o un definido riesgo de daño para un individuo o para la comunidad».[88]

Evidentemente, ésta no es una respuesta completa a la objeción, desde el punto de vista puramente teórico. Porque puede preguntarse todavía qué constituye un «definido daño» o un «definido riesgo de daño».[89] Al propio tiempo, el principio general de Mill es, en gran medida, el que tiende a seguirse en nuestras democracias occidentales. Y muchos sin duda convendremos en que las restricciones de la libertad privada han de mantenerse en el mínimo exigido por el respeto a los derechos de los demás y al interés común. Pero es inútil esperar que un filósofo nos proporcione la fórmula que zanje todas las discusiones acerca de los límites de este mínimo.

La insistencia de Mill en el valor de la libertad privada y en el principio de individualidad u originalidad, es decir, el principio del autodesarrollo individual, naturalmente afecta sus ideas sobre el gobierno y sus funciones, afecta su concepto de la forma más deseable de gobierno y también le conduce a ver cómo la democracia puede ser amenazada por un peligro al cual Bentham y James Mill no prestaron verdadera atención. Podemos considerar ambos puntos sucesivamente.

Aunque Mill es bien consciente de lo absurdo de suponer que la forma de constitución que uno, hablando abstractamente, considere la mejor sea necesariamente la mejor en el sentido práctico de que convenga a todo el mundo y a todos los niveles de civilización, no por ello insiste menos en que «investigar la mejor forma de gobierno en abstracto (como suele decirse) no es una ocupación quimérica, sino altamente práctica, del entendimiento científico».[90] Porque las instituciones políticas no crecen simplemente mientras el hombre duerme. Son lo que son gracias al ejercicio de la voluntad humana. Y cuando una institución política se ha quedado anticuada y ya no corresponde a las necesidades y exigencias legítimas de una sociedad, sólo la voluntad humana puede cambiarla, desarrollarla o sustituirla por otra institución. Pero esto exige reflexión sobre lo deseable y posible, sobre la mejor forma ideal de gobierno. Porque, «la mejor forma ideal de gobierno, apenas es necesario decirlo, no significa la que es posible o apropiada en todos los estratos de la civilización, sino la que, en las circunstancias en que es posible y apropiada, va acompañada del mayor número de consecuencias beneficiosas, inmediatas y factibles».[91]

Si damos por supuesto que se ha logrado un estado de civilización en el cual la democracia es practicable, la idealmente mejor forma de gobierno será, para Mill, aquella en la cual la soberanía esté encarnada en la comunidad como conjunto, en la

cual cada ciudadano tenga voz en el ejercicio de la soberanía, y en la cual cada ciudadano sea alguna vez llamado a tomar parte real en el gobierno, local o nacional, en una u otra función. Por una parte, el individuo está tanto más a salvo de ser perjudicado por los demás cuanto más capaz sea de protegerse a sí mismo. Y donde mejor puede hacerlo es en una democracia. Por otra parte, una constitución democrática fomenta el temperamento activo, dotado de iniciativa y vigor. Y vale más promover un temperamento activo que un temperamento pasivo. Evidentemente, tal consideración pesa mucho en Mill. En su opinión, una constitución democrática es la que tiene más posibilidades de alentar ese desarrollo individual que tanto subraya. Además, promueve el crecimiento de una conciencia cívica en el individuo, de una preocupación por el bien común; mientras que bajo un despotismo benévolo los individuos se concentrarán probablemente en sus intereses privados, dejando el cuidado del bien común a un gobierno en el que no tengan ni voz ni parte.

Está claro que Mill no se interesa principalmente por la armonización eximia de los intereses entre individualidades humanas atomizadas, cada una de las cuales se dé por sentado que busca su propio placer. Porque si tal fuera la preocupación primordial del gobierno, debería deducirse que el despotismo benévolo es la forma ideal de gobierno, y que la democracia es preferible sólo porque los déspotas son generalmente, en la práctica, tan egoístas como cualquiera.

En parte fue tal idea la que llevó a Bentham a adoptar radicalmente un punto de vista democrático. Mill, sin embargo, si bien no está ciego en modo alguno ante la necesidad de armonizar intereses, se preocupa sobre todo por el superior efecto educativo de la democracia. Verdaderamente, ésta presupone un cierto nivel de educación. Al propio tiempo fomenta, más que cualquier otra forma de gobierno, la libertad privada y el desarrollo libre por parte del individuo.

En teoría, la democracia directa sería la mejor forma de gobierno, por lo menos en el sentido de una democracia en la que todos los ciudadanos tuvieran la oportunidad de participar en alguna función del gobierno. «Pero puesto que todos (en una comunidad que exceda a una sola ciudad pequeña) no pueden participar personalmente más que en pequeñas funciones de la cosa pública, se sigue de ahí que el tipo ideal de gobierno perfecto debe ser representativo.»[92]

Mill no es, sin embargo, tan ingenuo como para suponer que una constitución democrática asegure automáticamente el debido respeto a la libertad individual. Cuando democracia significa en efecto el gobierno, por representación, de una mayoría numérica, no hay garantía de que la mayoría no oprima a la minoría. Por ejemplo, puede construirse una legislación con el fin de servir el interés de una mayoría racial o religiosa o el de una clase económica particular,[93] más que los intereses de la comunidad total. En fin, lo que Bentham llamó «intereses siniestros» puede obrar en una democracia como en cualquier otro sitio.

Como defensa contra tal peligro, Mill insiste en que las minorías deben estar efectivamente representadas. Y para asegurar tal cosa defiende un sistema de representación proporcional, refiriéndose al *Treatise on the Election of Representatives* (*Tratado sobre la elección de representantes*, 1859), de Thomas Haré y al folleto del profesor Henry Fawcett, *Mr. Hare's Reform Bill Simplified and Explained* (*El programa de reforma de Mr. Hare's, simplificado y explicado*, 1860). Pero los artificios constitucionales por el estilo del sufragio universal y la representación proporcional no bastarán, sin un proceso de educación que inculque el respeto genuino a la libertad individual y a los derechos de todos los ciudadanos, sea cual sea su raza, religión o condición social.

Dada la insistencia de Mill en el valor del desarrollo y de la iniciativa individual, no es de extrañar que desapruebe cualquier inclinación del Estado a usurpar las funciones de las instituciones libres y someterlas al control de la burocracia estatal. «La enfermedad que aflige a los gobiernos burocráticos, y de la cual suelen morir, es la rutina… Una burocracia tiende a convertirse siempre en una pedantocracia.»[94] La tendencia de todos los miembros más capacitados de la comunidad a ser absorbidos en las filas de los funcionarios del Estado «es fatal, a la corta o a la larga, para la actividad mental y el progreso del propio organismo».[95]

Esto no significa, sin embargo, que Mill condene toda legislación y control del Estado fuera de los requeridos para mantener la paz y el orden en la comunidad. Parece cierto que se siente atraído por dos corrientes. Por una parte, el principio de la libertad individual le induce a desaprobar todo tipo de legislación o control estatal sobre la conducta que vaya más allá de lo requerido para prevenir o impedir que el individuo perjudique a los otros, sean éstos individuos o la comunidad en general. Por otra parte, el principio de utilidad, el principio de máxima felicidad, podría servir para justificar una buena medida de legislación y de control estatales con vistas al bien o a la felicidad común. Pero, como hemos visto, el principio de individualidad se fundamenta en el principio de utilidad. Y la idea de impedir al individuo que perjudique a los demás puede interpretarse como la justificación de una buena parte de la «interferencia» estatal en la conducta del individuo.

Valga el ejemplo de la educación. Hemos visto que, según Mill, la comunidad no tiene derecho a coaccionar al individuo simplemente por el propio bien de éste. Pero eso se refiere, como explica Mill, sólo a los adultos, no a los niños. Porque a estos últimos hay que protegerlos no sólo de ser perjudicados por los demás, sino de que se perjudiquen a sí mismos. Así, pues, Mill no duda en decir: «¿no es casi un axioma, evidente por sí mismo, que el Estado debe exigir y compeler la educación, hasta un cierto grado, de todo ser humano constituido en ciudadano suyo?».[96] No sugiere aquí que haya que obligar a los padres a enviar a sus hijos a las escuelas del Estado. Porque «una educación general del Estado es un mero artificio para moldear a las

personas con el mismo molde»;[97] y fácilmente podría convertirse en un intento de establecer «un despotismo sobre la mente».[98] Pero si los padres no se preocupan de algún modo por la educación de sus hijos, están faltando a su deber y están perjudicando a individuos, es decir, a los niños, y a la comunidad.[99] Así, pues, el Estado debe impedirles que perjudiquen a los demás en este sentido. Y si realmente los padres no pueden costear la educación de sus hijos, el Estado debe acudir en su ayuda.

Cuando el caso lo exige, Mill interpreta el principio de impedir al individuo que perjudique a los demás de modo sorprendentemente amplio. Así, en el ensayo sobre la libertad, señala que en un país donde la población sea o amenace con llegar a ser tan grande que los jornales sean bajos por la superabundancia de mano de obra, con la consecuencia de que los padres no puedan mantener a sus hijos, una ley que prohibiera los matrimonios a no ser que las partes interesadas pudieran demostrar estar en posesión de medios suficientes para mantener una familia no rebasaría el poder legítimo del Estado. Es cierto que la conveniencia de tal ley se presta a la discusión. Pero la ley no constituiría una violación de la libertad, porque su fin sería impedir que las partes interesadas perjudicaran a los demás, es decir, a sus posibles hijos. Y si alguien se opusiera a la ley fundándose simplemente en que ésta violaría la libertad de las partes que deseaban casarse, daría pruebas de una descolocada noción de libertad.

De hecho, Mill llegó a rectificar su opinión de que no se puede obligar a nadie a actuar o abstenerse de actuar en un cierto sentido simplemente por su propio bien. Tómese el caso de la ley propuesta para reducir las horas de trabajo. Mill llegó a la conclusión de que tal ley sería perfectamente legítima, y aun deseable, si estuviera dirigida a servir el interés real del trabajador. Pretender que viola la libertad del trabajador de poder trabajar tantas horas como desee, es absurdo. En efecto, es evidentemente cierto que éste elegiría trabajar con un horario excesivo si la alternativa fuera morirse de hambre. Pero de ahí no se deduce en modo alguno que no prefiriera trabajar durante menos horas si la reducción fuera impuesta universalmente por la ley. Y al promulgar tal ley, el legislador estaría actuando en bien del trabajador y de acuerdo con su real deseo.

Dada su fe en el valor de las asociaciones voluntarias y de la iniciativa no controlada por el Estado, a la vez que su arraigada desconfianza en la burocracia. Mill difícilmente aceptaría de buen grado la idea del llamado estado del bienestar o «Estado del Bienestar» (*Welfare State*). Al propio tiempo, en sus últimos años, llegó a vislumbrar un grado de control estatal de la distribución de la riqueza que sin duda hubiera calificado como de carácter socialista. Y el desarrollo de su pensamiento a propósito de la legislación social se ha descrito, a menudo —aunque no necesariamente desaprobándolo, por supuesto—, como parte de una deserción

implícita de sus principios primeros. Pero aunque es perfectamente razonable ver en su pensamiento un cambio de matiz, desde la idea de libertad privada a la de las exigencias del bien común, creo que la acusación de incoherencia o de *volte-face* puede exagerarse fácilmente. Después de todo, por libertades (*liberty*) Mill no entendía simplemente la ausencia de control externo. Insistió en las libertades como libertad (*freedom*) de desarrollarse uno mismo en cuanto ser humano en el sentido total, una libertad exigida por el bien común. Así, pues, parece razonable concluir que es incumbencia de la comunidad, que ella maneja hacia el bien común o la felicidad general, eliminar obstáculos a tal desarrollo por parte del individuo. Pero la eliminación de obstáculos puede implicar perfectamente una buena medida de legislación social.

Lo que es cierto, por supuesto, es que Mill se aleja mucho del benthamismo. Eso puede apreciarse también en el campo de la economía. Por ejemplo, cuando Mill condenó las leyes contra los sindicatos obreros y las asociaciones constituidas a fin de elevar el nivel de los jornales, la condena pudo haberse basado principalmente en su creencia de que debía dejarse campo libre a las empresas privadas en general y a las experiencias económicas voluntarias en particular. Pero esto implicaba que, dentro de los límites impuestos por otros factores, algo podría hacerse para subir los jornales con el esfuerzo humano. Con otras palabras, no hay una ley inflexible de salarios, que torne inoperante todo intento de subirlos.

Digamos como condición de este punto que Bentham, con lo que podría llamarse su punto de vista cuantitativo, se sintió impulsado a dar más relieve a la unidad individual. Cada hombre tiene que contar, por decirlo así, como uno y no más que uno. Y tal idea le llevó inevitablemente a la línea de las convicciones democráticas. Mill compartía tales convicciones; pero puso el acento en la cualidad, en el desarrollo de la personalidad individual, un valor que resulta mejor asegurado en una sociedad constituida democráticamente. Y este cambio de acento, que implica sustituir el concepto de la unidad «búsqueda de placer y apartamiento del dolor» por el concepto de la personalidad que busca el desarrollo activo, armonioso e integrado de todas sus capacidades, es tal vez la característica más sobresaliente del desarrollo del utilitarismo de Mill desde el punto de vista filosófico. Desde el punto de vista práctico, el del reformador, el rasgo del pensamiento de Mill que más suele chocar al observador es la forma en que aquél percibe la creciente tendencia hacia la legislación social, y la aprueba en la medida en que siente que puede reconciliarla con su profunda fe en el valor de la libertad individual. Pero ambos puntos de vista van juntos, como se ha señalado ya. Porque su matizada aprobación de la legislación social arranca en gran parte de la convicción de que se requiere tal legislación para crear las condiciones necesarias —por eliminación de los obstáculos— para el completo desarrollo del individuo. En el grado en que concibe que el Estado puede

eliminar los obstáculos o impedimentos para la puesta en obra por todos de una vida humana total, Mill se acerca al punto de vista expuesto por los idealistas británicos de finales del siglo XIX. Pero la veneración por el Estado como tal, el tipo de veneración que había sido expuesto por Hegel, está totalmente ausente de su perspectiva. En un sentido muy real, sigue siendo un individualista hasta el fin. Lo que existe es el individuo, aunque el carácter individual y la personalidad no puedan desarrollarse plenamente al margen de las relaciones sociales.

4. La libertad psicológica.

El tema de la libertad civil y el del gobierno evidentemente están en conexión. En su *Sistema de lógica* y en su *Examen de la filosofía de Sir William Hamilton*, Mill trata de la libertad de la voluntad, o libertad en sentido psicológico, bajo el título general de «lógica de las ciencias morales». Pero puesto que el interés del problema de la libertad de la voluntad lo determina generalmente su conexión con la ética y con varias cuestiones morales o jurídicas relativas a la responsabilidad, parece lícito extraer el problema del marco en el cual Mill de hecho lo trata, y considerarlo aquí.

Mill da por supuesto que, de acuerdo con los libertarios, es decir, los defensores de la doctrina de la libertad de la voluntad, «nuestras voliciones no son, hablando propiamente, efectos de unas causas, o por lo menos no tienen causas a las que obedezcan uniforme e implícitamente».[100] Y puesto que él mismo cree que todas las voliciones o actos voluntarios son causados, adhiere, por lo menos en lo que concierne a este punto, lo que llama la doctrina de la necesidad filosófica. Por causalidad entiende una «sucesión invariable, cierta e incondicional»,[101] una uniformidad de orden o de sucesión que permite la predictibilidad. Y tal idea empirista de la causalidad es la que aplica a las voliciones y acciones humanas.

Las causas relevantes en tal contexto son los motivos y el carácter. Así, pues, la doctrina de la necesidad filosófica significa que, «dados los motivos que un entendimiento humano tiene presentes, y dados de igual modo el carácter y la disposición del individuo, su forma de actuar podría inferirse sin posibilidad de error».[102] No es necesario decir que Mill se está refiriendo a la predictibilidad en principio. Cuanto menos conozcamos el carácter de un hombre y los motivos que se ofrecen a su entendimiento con distintos grados de fuerza, tanto menos podremos

predecir sus acciones en la práctica.

Una objeción obvia a esta teoría es que ella presupone o bien que el carácter de un hombre es invariable desde el principio o bien que está formado sólo por factores que escapan a su control. De hecho, sin embargo, Mill está dispuesto a reconocer que «nuestro carácter está formado tanto por nosotros como previamente a nosotros».[103] Al mismo tiempo añade, y es claro que debe añadirlo si quiere mostrarse consecuente con sus premisas sobre la causalidad, que la voluntad de formar nuestro carácter está forjada previamente a nosotros. Por ejemplo, la experiencia de ciertas consecuencias dolorosas producidas por el carácter que uno ya posee, o cualquier otro sentimiento fuerte —como la admiración— que uno haya experimentado, pueden llevar a un hombre a desear cambiar de carácter.

Es cierto que cuando cedemos, por ejemplo, a una tentación descarriada tendemos a pensar de nosotros mismos como capaces de haber obrado diferentemente. Pero, de creer a Mill, ello no significa que en realidad nos hayamos dado cuenta antes o hayamos sido conscientes de que podríamos haber obrado de otro modo, manteniéndose todo lo demás en el mismo estado. En este sentido, no somos conscientes de la libertad de indiferencia. De lo que somos conscientes es de que podríamos haber actuado de otro modo si hubiéramos preferido hacerlo, es decir, si el deseo de no actuar en el sentido en que actuamos, o de actuar de otro modo, hubiera sido más fuerte que el deseo que, de hecho, operó sobre nosotros y motivó nuestra elección.

Podemos decir, por lo tanto, si queremos, que Mill abraza la teoría de un «determinismo del carácter». Pero aunque habla, como hemos visto, de la doctrina de la necesidad filosófica, no se complace en el uso de términos tales como «necesidad» y «determinismo». Aduce en su lugar que en principio la predictibilidad de las acciones humanas es perfectamente compatible con todo lo que los defensores de la libertad de la voluntad pueden mantener razonablemente. Algunos metafísicos religiosos, por ejemplo, no han hallado dificultad en sostener que Dios prevé todas las acciones humanas y que el hombre actúa libremente. Y si la presciencia divina es compatible con la libertad humana, de igual modo lo es cualquier otra presciencia. Así, pues, el reconocimiento de la predicción en principio no nos impide decir que el hombre actúa libremente. Es más bien cuestión de analizar lo que se entiende por libertad. Si se toma en el sentido de que cuando me enfrento con alternativos cursos de acción podría haber elegido de otra forma que como lo he hecho, aun cuando todos los factores —incluidos carácter, deseos y móviles— en hipótesis fueran los mismos, no se puede decir que el hombre sea libre. Porque la libertad en tal sentido sería incompatible con la predictibilidad en principio: se seguiría de ahí que las acciones humanas son incausados y fortuitos sucesos. Pero si al decir que el hombre es libre entendemos simplemente que podría actuar de forma distinta a como actúa si

su carácter y móviles fueran otros, y que él mismo contribuye a formar su carácter, entonces es totalmente legítimo decir que el hombre es libre. En realidad, los que afirman la libertad humana no pueden querer decir otra cosa que eso, a no ser que estén dispuestos a decir que las acciones humanas son azar, sucesos inexplicables.

Mill está naturalmente convencido de que su análisis de la libertad humana no se opone a la ética utilitarista. Porque no niega que el carácter sea maleable o que la educación moral sea posible. Todo lo que se deriva de la actividad causal de los móviles, en conjunción con el carácter, es que la educación moral debe ir dirigida al cultivo de los deseos y aversiones correctos, es decir, al cultivo de aquellos deseos y aversiones exigidos por el principio de utilidad. «El objeto de la educación moral es la educación de la voluntad: pero la voluntad sólo puede ser educada a través de los deseos y aversiones.»[104] En cuanto a las sanciones y castigos penales en general, la afirmación de que todas las acciones humanas son ni principio predecibles no implica la conclusión de que todo castigo sea injusto. Supongamos que el castigo tiene dos fines: «el beneficio del propio ofensor y la protección de los demás hombres».[105] Un castigo apropiado puede servir para reforzar en el ofensor la aversión al mal y el deseo de acatar la ley. En cuanto a la protección de los demás, el castigo, con tal que no se inflija un sufrimiento innecesario, no necesita otra justificación que la suministrada por el sentido común. Sea cual fuere la posición que adoptemos respecto al tema de la voluntad libre, no se puede permitir que los asesinos cometan sus crímenes con impunidad, como no se permite que un perro rabioso ande suelto por las calles.

Mill puede, sin duda, apoyar en algunos datos empíricos su tesis de que todas las acciones humanas son en principio predecibles. Porque es un hecho indudable que cuanto mejor conozcamos a un hombre tanto más seguros nos sentiremos de que, dada una serie de circunstancias, actuará en un sentido y no en otro.

Y si no actúa como esperábamos podemos deducir que su carácter era más fuerte de lo que sospechábamos, o bien que había un defecto escondido en su carácter, como puede ocurrir. De igual modo, si encontramos que nuestros amigos se sorprenden de que hayamos resistido, por ejemplo, a la tentación de aprovechar una oportunidad de ganar dinero por medios vergonzosos, podemos observar perfectamente que debieran habernos conocido mejor. Pero aunque cabe encontrar en el lenguaje corriente muchos ejemplos que parecen implicar que un conocimiento perfecto del carácter de un hombre capacita al poseedor de tal conocimiento para predecir las acciones del hombre en cuestión, también pueden encontrarse ejemplos que nos hacen creer lo contrario. Después de todo, en ocasiones nos molesta la idea de que todas nuestras expresiones y acciones puedan ser predichas como si fuéramos autómatas, incapaces de cualquier originalidad. En último término, sin embargo, Mill afirma la predictibilidad en principio de toda acción humana más como resultado de la

imposibilidad de admitir sucesos incausados que como una generalización empírica.

Si suponemos que Mill tiene razón al decir que hemos de escoger entre ambas posibilidades, y si no queremos describir las voliciones y acciones humanas como hechos casuales y fortuitos que ocurren sin ser causados, se plantea la cuestión de si el reconocimiento de que toda volición y acción humana es predecible en principio es o no es compatible con la definición de algunas acciones libres.

En un sentido, en cualquier caso, ciertamente es compatible. Porque algunas acciones las llevamos a cabo deliberadamente, con un propósito consciente, mientras con otras no lo hacemos así —por ejemplo, con los actos reflejos. Y si queremos usar la palabra «libre» simplemente para describir acciones del primer tipo, como distintas de las del segundo tipo, la cuestión de la predictibilidad es irrelevante. Porque aunque las acciones de ambos tipos sean predecibles en principio, subsiste la diferencia entre ellas. Y la palabra «libre» se está usando simplemente para marcar tal diferencia. Si, no obstante, queremos sostener que decir que una acción es llevada a cabo libremente implica necesariamente que el agente podría actuar de otra forma sin ser un tipo de persona distinto, queda excluida la predecibilidad infalible en virtud de un conocimiento del carácter de la persona. Y si ya hemos aceptado como válida la tesis de Mill de que debemos escoger entre afirmar la predecibilidad en principio o afirmar que las acciones humanas son sucesos fortuitos, nos será difícil sostener al mismo tiempo que un agente es moralmente responsable por sus acciones libres.

Si, no obstante, queremos sostener que no es justo que Mill nos fuerce a escoger entre admitir que toda acción humana es predecible en principio en virtud del carácter del agente y admitir que las acciones libres son sucesos fortuitos o casuales, tenemos que encontrar una alternativa aceptable. Y esto no es fácil de hacer. No basta decir que la acción es realmente causada, pero causada por la voluntad del agente y que no se requiere otra causa salvo una causa final, es decir, un propósito o motivo. Porque Mill preguntaría inmediatamente: ¿cuál es la causa de la volición?, o ¿es un suceso incausado? En cuanto al motivo, ¿a qué se debe que tal motivo y no otro sea el más fuerte, el motivo que en realidad prevalece? ¿No se debe al carácter del agente, al hecho de que sea el tipo de hombre que es?

Hay que decir que el propio Mill tropieza aquí con algunos problemas. Por ejemplo, reconoce que el individuo puede tener una parte en la formación de su propio carácter. Y realmente es esencial que reconozca esto para que su idea de la libertad civil, requerida para el desarrollo de uno mismo, tenga algún sentido. Pero según las propias premisas de Mill cada esfuerzo que el hombre haga en vistas al propio progreso debe ser causado. Y a la larga ¿qué puede significar la afirmación de que un hombre juega una parte activa en la formación de su propio carácter, sino que las causas de su carácter no son meramente externas, fruto de la educación y del ambiente, sino también internas, fisiológicas y psicológicas? Pero esto difícilmente

cuadra con lo que una persona corriente entiende por la afirmación de que el hombre es libre y que no es un simple producto de su ambiente, sino que puede tener libremente una parte activa en la formación de su carácter. Así, pues, Mill debería abrazar y afirmar el determinismo que tiende a evitar o dejar claro que está usando los términos «libre», «libertad» y otros semejantes en un sentido peculiar, propio, en lo que Bentham llamaría un sentido «metafísico».

Pero el hecho de que quepan objeciones frente a la postura de Mill, no resuelve necesariamente los problemas de los demás. Y aun podría aducirse perfectamente que no podemos escapar a tales problemas si por un momento nos permitimos compartir el enfoque analítico de Mill, al hablar del agente, de su carácter y sus motivos como si fueran entidades distintas que actuaran recíprocamente entre sí. En vez de esto, debemos encontrar otra forma de hablar, basada en un concepto de la persona humana y de su actuar que no puede expresarse con los términos de Mill. Bergson intentó desarrollar o por lo menos indicar tal lenguaje. Otros han seguido el mismo ejemplo. No podemos hablar de Dios con el lenguaje de la física, por ejemplo; porque el concepto de Dios no es un concepto de la ciencia física. Ni podemos hablar de la libertad con el lenguaje usado por Mill; si lo intentamos, descubriremos que la libertad ha parado en otra cosa.

El objetivo de las indicaciones precedentes no es resolver el problema de la libertad, sino tan sólo indicar algunas formas de reflexión surgidas de las observaciones de Mill sobre el tema. Aún cabría decir mucho al respecto, en relación con el enfoque de Mill y su forma de pensamiento; pero sería inapropiado dedicar más espacio al tema en un libro que no pretende ser un tratado de la libertad humana, ni en el sentido político ni en el sentido psicológico del término.

Capítulo III J. S. Mill: La lógica y el empirismo

1. Notas preliminares.

Durante el siglo XVIII se había descuidado un tanto el estudio de la lógica. Y en la introducción a su *Sistema de lógica*, Mill se refiere a Richard Whateley (1787-1863), arzobispo de Dublín, como «el autor que ha trabajado más que nadie para restituir tal estudio al rango del que había caído en la apreciación de la clase culta de nuestro país».[106] Pero no se sigue de ahí, por supuesto, que Mill esté totalmente de acuerdo con la idea de Whateley sobre la naturaleza y el alcance de la lógica. Whateley definió la lógica como la ciencia y el arte de razonar.[107] Pero tal definición, sostiene Mill, es en cualquier caso demasiado estrecha para abarcar todas las operaciones lógicas. Y lo que es más importante, Whateley veía la deducción silogística como la norma y el tipo de toda inferencia científica, y se negaba a reconocer que la lógica de la inducción pudiera adoptar una forma científica análoga a la teoría del silogismo. No quería decir con esto, explicaba, que no pudieran establecerse reglas para la investigación inductiva. Pero en su opinión tales reglas siempre serían relativamente vagas y no podrían ser sintetizadas en una adecuada teoría científica de la lógica inductiva. El designio inicial de Mill, en cambio, consiste en mostrar que lo cierto es lo contrario. Tiene cuidado en notar que no desdeña el silogismo. Y en su *Sistema de lógica* trata de la inferencia silogística. Pero acentúa la naturaleza de la lógica como «la ciencia que trata de las operaciones del entendimiento humano en la búsqueda de la verdad».[108] Es decir, da mayor relieve a la función de la lógica como generalizadora y sintetizadora de reglas para la apreciación de las pruebas, y como el paso de verdades conocidas a verdades desconocidas, que a su función de proveedora de reglas para la consistencia formal del razonar. Así, pues, lo que primariamente se requiere para el desarrollo de la lógica es precisamente el cumplimiento de la tarea que según Whateley no puede cumplirse, o por lo menos no puede cumplirse en un grado de exactitud científica; a saber, generalizar «los modos de investigación de la verdad y de apreciación de las pruebas, gracias a los cuales tantas importantes y recónditas leyes de la naturaleza se han añadido, en las diversas ciencias, al conjunto del conocimiento humano».[109]

Pero a Mill no le interesa simplemente desarrollar una teoría sistemática de la

lógica inductiva según se utiliza en la ciencia natural, sino también construir una lógica de lo que él llama «las ciencias morales», que incluyen la psicología y la sociología. Es cierto que en realidad pensó en tal tema antes de sentirse capaz de llevar a término una exposición satisfactoria de la lógica inductiva, como la dada en el tercer libro del *Sistema de lógica*. Pero esto no impide a Mill presentar el sexto libro, que trata de la lógica de las ciencias morales, como una aplicación a ellas del método experimental de las ciencias físicas. Así, hace suyo el programa concebido por David Hume, a saber, el empleo del método experimental en el desarrollo de una ciencia de la naturaleza humana.[110]

Si se nos pregunta si el punto de vista de Mill es el de un empirista, la respuesta en gran parte depende, claro está, del significado que reciba tal término. Según lo usa el propio Mill, él no es, o en cualquier caso no quiere ser, un empirista. Así, en el *Sistema de lógica* habla de «la mala generalización *a posteriori*, o empirismo propiamente dicho»,[111] como cuando la causalidad se infiere de la conexión causal. Además, Mill se refiere a la inducción por enumeración simple como a «ese modo basto y chapucero de generalización»,[112] modo de generalización exigido por Francis Bacon y que confunde las leyes meramente empíricas con las leyes causales. Un ejemplo fácil se nos ofrece en la forma en que muchos generalizan, a partir de la gente de su propio país, sobre las gentes de otros países, «como si los seres humanos sintieran, juzgaran y actuaran igual en todas partes».[113] Además, en la obra de Mill sobre Comte se nos dice que «la inducción directa no suele ser mejor que el empirismo»,[114] tomando evidentemente «empirismo» en un sentido despectivo. Y en todas partes se encuentran indicaciones parecidas.

Pero aunque Mill ciertamente rechaza el empirismo en el sentido que para él tiene el término, es decir, en el sentido de una generalización mala y chapucera, de un procedimiento que guarda poca relación con el método o los métodos científicos, es también cierto que se arrima a Locke para sostener que la materia de todo nuestro conocimiento nos la proporciona la experiencia. Y si por empirismo se entiende eso, Mill es sin duda un empirista. A decir verdad, reconoce a la intuición como fuente del conocimiento. De hecho, «las verdades conocidas por intuición son las premisas originales de las cuales se infieren todas las demás».[115] Pero por intuición entiende Mill «conciencia», «percepción inmediata» de nuestras sensaciones y sentimientos: si por intuición se entiende «el conocimiento directo que supuestamente tenemos de las cosas externas a nuestro entendimiento»,[116] Mill no está dispuesto a reconocer que exista nada semejante. En realidad, el *Sistema de lógica* «proporciona lo que se había reclamado tanto, un libro de texto de la doctrina contraria: la que deriva todo conocimiento de la experiencia y todas las cualidades morales e intelectuales principalmente de la orientación dada a las asociaciones».[117]

La negación por Mill de lo que él llama la noción alemana o *a priori* del

conocimiento humano —que se encuentra en la filosofía de Coleridge y hasta cierto punto en la de Whewell—, se complica con el hecho de que tal noción se le antoja fuente de consecuencias indeseables para las teorías moral y política, e incluso abocada a sostener actitudes y convicciones morales indeseables. «La noción de que las verdades externas al entendimiento pueden conocerse por intuición o conciencia, independientemente de la observación y de la experiencia, es actualmente, estoy seguro, el gran apoyo intelectual de las falsas doctrinas y los malos sistemas… Jamás se ideó un instrumento tal para consagrar todos los prejuicios firmemente arraigados.»[118] Así, pues, cuando el *Sistema de lógica* intenta explicar el conocimiento matemático, plaza fuerte de los intuicionistas, sin recurrir a la idea del conocimiento intuitivo o *a priori*, está llevando a cabo un valioso servicio social al tiempo que intenta solventar un problema puramente teórico.

Puede objetarse que estas observaciones son, en realidad, totalmente inadecuadas para solventar la cuestión de si Mill debe o no ser definido como empirista. Por una parte, si el empirismo se identifica con la generalización mala y chapucera, es ciertamente obvio que ni Mill ni ningún otro pensador serio desearía ser llamado empirista. Porque el término se convierte en expresión de abuso, o por lo menos de menosprecio. Por otra parte, la convicción de que el material de nuestro conocimiento es suministrado por la experiencia no es por sí misma garantía suficiente para llamar empirista a un filósofo. Así, pues, la observación de que Mill ataca el empirismo en un cierto sentido del término, mientras que al mismo tiempo sostiene que todo nuestro conocimiento se basa en la experiencia, no hace más que limitar la pregunta hasta un cierto punto: no la contesta. No nos dice, por ejemplo, si Mill acepta los principios metafísicos que, aunque lleguemos a conocer sobre la base de la experiencia y no *a priori*, van más allá de cualquier experiencia real, en el sentido de que se aplican a toda experiencia posible.

Una objeción en esta índole es perfectamente razonable. Pero es difícil dar una respuesta simple a la pregunta antes planteada. Por una parte, Mill ciertamente adopta una posición empirista cuando afirma explícitamente que no podemos alcanzar la verdad absoluta y que toda generalización es en principio corregible. Por otra parte, cuando distingue entre inducción científica adecuada y generalización chapucera, parece querer implicar que las verdades desconocidas hasta ahora pueden inferirse con certeza de verdades conocidas y, por consiguiente, que la Naturaleza posee una estructura estable, por decirlo así, que podría expresarse en afirmaciones que podrían ser la verdad de cualquier posible experiencia. Con vistas a la posición general de Mill en la historia de la filosofía inglesa, y con vistas a la influencia que su pensamiento ejerció, es perfectamente lógico que demos más importancia al primer aspecto de su pensamiento y le llamemos empirista. Pero no hay que olvidar también que a veces adopta posiciones que implican un punto de vista diferente. En cualquier

caso, los distintos aspectos de su pensamiento sólo pueden apreciarse si consideramos lo que dice sobre cada tema en particular.

2. Nombres y proposiciones reales y nominales.

La lógica, sostiene Mill, estudia las inferencias de las verdades previamente conocidas; no, por supuesto, en el sentido de que el lógico amplíe nuestro conocimiento del mundo aportando de hecho un cierto número de inferencias sustanciales, sino en el sentido de que proporciona las pruebas o criterios para determinar el valor de la inferencia o de la demostración, y por lo tanto de la creencia, en cuanto ésta pretende estar fundamentada en una demostración. Pero la inferencia es «una operación que normalmente se realiza por medio de |palabras, y en casos complejos no puede producirse de otra forma».[119] Así, pues, es conveniente iniciar un estudio sistemático de la lógica con una reflexión sobre el lenguaje.

Tal vez era de esperar que Mill empezara por el estudio de las proposiciones. Porque lo que se infiere son proposiciones. Pero puesto que según él la proposición siempre afirma o niega un predicado de un sujeto —un nombre, dice, de otro nombre — de hecho empieza tratando de los nombres y del proceso de la nominación.

No es necesario mencionar aquí todas las distinciones que Mill establece entre los distintos tipos de nombres, pero pueden señalarse los siguientes puntos. Según Mill, desde que el nombre dado a los objetos tiene, en el sentido propio, un significado, tal significado consiste en la connotación del nombre, no en su denotación. Todos los nombres universales concretos son de este tipo. Por ejemplo, la palabra «hombre» puede denotar o referirse a un número indefinido de cosas individuales, el conjunto de las cuales se dice que forma una clase; pero su significado está en lo que connota, a saber, los atributos que se predican cuando la palabra «hombre» se aplica a ciertos seres. De ahí se sigue, por tanto, que los nombres propios, como por ejemplo «Juan», que pueden aplicarse a más de un individuo, pero que no tienen connotación, no tengan, hablando estrictamente, significado. No se deduce de ahí, sin embargo, que la palabra «Dios» no tenga significado. Porque tal término no es, según Mill, un nombre propio. Sin duda, tal como lo emplea el monoteísta, tal término es aplicable a un solo ser. Pero esto ocurre porque, en su uso corriente, el término «Dios» connota un conjunto determinado de atributos que, de hecho, limitan su ámbito de aplicación. Es,

así, un término connotativo, no un nombre propio, como «Juan» o «María».

En realidad, Mill distingue entre palabras que nombran cosas o atributos, y palabras que entran en el «proceso de nominación». Por ejemplo, en «la mujer de Sócrates», la palabra «de» no es por sí misma un nombre.[120] Pero algunos lógicos posteriores le han reprochado a Mill haber prescindido de voces como «o» y «si», a las que ciertamente no cabe llamar partes de los nombres.

Volviendo a las proposiciones, vemos que, como ya se ha indicado, el relieve que Mill da a los nombres y a la nominación le lleva a considerar todas las proposiciones como afirmaciones o negaciones de un nombre u otro. Las palabras que son comúnmente, aunque no necesariamente, usadas para expresar la predicación afirmativa o negativa son «es» o «no es», «son» o «no son». Así, Mill toma como forma normativa, aunque no invariable, la forma «sujeto-cópula-predicado». Y advierte a sus lectores de la ambigüedad del término «es». Por ejemplo, si confundimos el uso existencial del verbo «ser» y su uso como cópula, es fácil que caigamos en absurdos tales como suponer que los unicornios deben poseer alguna forma de existencia, ya que es posible decir que el unicornio es un animal con un cuerno, o incluso porque se puede decir que es una bestia imaginaria.

A lo largo de su estudio sobre el sentido o significado de las proposiciones, Mill distingue entre proposiciones reales y nominales. En una proposición real afirmamos o negamos un atributo de un sujeto: un atributo no connotado ya por el nombre del sujeto, o un hecho no comprendido ya en el significado del nombre del sujeto. Con otras palabras, una proposición real lleva consigo una información empírica nueva, verdadera o falsa, según el caso; información nueva, en el sentido de que no puede obtenerse simplemente por análisis del significado del término que funciona como sujeto. Puesto que los nombres propios no son términos connotativos y, hablando estrictamente, no tienen «significado», toda proposición de la forma «Juan está casado», que tenga como sujeto un nombre propio, debe pertenecer necesariamente a esta clase. Las proposiciones nominales, en cambio, se refieren únicamente a los significados de los nombres; el predicado puede obtenerse por análisis de la connotación o significado del término que hace las veces de sujeto. Por ejemplo, en «el hombre es un ser corpóreo», el predicado está comprendido ya en la connotación o significado del término «hombre»; porque no llamaríamos «hombre» a nada que no tuviera un ser corpóreo. Así, pues, la proposición dice algo sobre el significado de un nombre, sobre su empleo: no proporciona una información fáctica en el sentido en que la dan las proposiciones «Juan está osado» o «la distancia media entre la luna y la tierra es de 238.860 millas».

La clase más importante de proposiciones nominales la constituyen las definiciones; y una definición es «una proposición declaratoria de significado de una palabra: a saber, del significado que tiene según la aceptación corriente, o del

significado que quien está hablando o escribiendo quiere asignarle a los fines especiales de su disertación».[121] Así, Mill no excluye el uso de palabras con sentidos nuevos para fines especiales. Pero insiste en la necesidad de examinar el uso ordinario cuidadosamente, antes de emprender la reforma del lenguaje. Porque el examen de los distintos matices de significado que tiene una palabra en su uso corriente —o de los cambios que se dan en su uso— puede esclarecer diferencias y otros factores relevantes que el posible reformador del lenguaje debe tener en cuenta.

Evidentemente, cuando Mill dice que las definiciones son proposiciones nominales no pretende implicar que sean por naturaleza puramente arbitrarias, o que la investigación de los hechos de experiencia no tenga importancia en la formación de las definiciones. Sería absurdo, por ejemplo, definir al hombre sin tener en cuenta para nada los atributos que aquellos seres a los que llamamos hombres tienen en común. La idea de Mill es que aunque la connotación del término «hombre» se base en la experiencia de los hombres, y aunque la investigación de los hechos de experiencia pueda hacer dicha connotación menos vaga y más clara, lo que la definición como tal hace es simplemente explicitar la connotación o significado, en su totalidad o en parte, es decir, por medio de atributos distintivos escogidos. Es cierto que podemos sentirnos tentados a suponer que la definición no es puramente nominal. Pero tal tentación puede explicarse fácilmente por la ambigüedad de la cópula. Un término connotativo general como «hombre» denota un número indefinido de cosas y connota ciertos atributos que tales cosas tienen en común. Cuando se dice, por lo tanto, que «el hombre es…», tal vez tendamos a pensar que la definición afirma que hay hombres. En tal caso, sin embargo, tácitamente presuponemos la presencia de dos proposiciones, correspondientes a dos posibles usos del verbo «ser»: por una parte, la definición, que simplemente explícita el significado del término «hombre», y por otra parte, una proposición existencial que afirma que hay seres que poseen los atributos mencionados en la definición. Si omitimos la proposición existencial que subrepticiamente hemos introducido, podemos ver que la definición es puramente nominal, se refiere únicamente al significado de un nombre.

Volvamos por un momento a las proposiciones reales y consideremos una proposición universal, tal como «todos los hombres son mortales».[122] Desde un cierto punto de vista, como parte de una verdad especulativa, tal como dice Mill, esa proposición significa que los atributos del hombre van siempre acompañados del atributo de ser mortal. Y, bien analizado, esto quiere decir que ciertos fenómenos van regularmente asociados a otros fenómenos. Pero también podemos ver la proposición bajo el aspecto de un memorándum para el uso práctico. Y entonces significa que «los atributos del hombre son prueba de, son señal de mortalidad».[123] En otras palabras, nos dice lo que debemos esperar. Según Mill, estos significados distintos

son, en último término, equivalentes. Pero en la inferencia científica es el aspecto práctico del significado, su aspecto predictivo, lo que importa especialmente.

Observamos, no obstante, una diferencia entre las proposiciones nominales, en las que el predicado se identifica con el término que hace de sujeto o es una parte de él, y las proposiciones reales, en las que el predicado no está contenido en la connotación del sujeto. Y Mill señala que «tal distinción corresponde a la llevada a cabo por Kant y otros metafísicos entre lo que ellos llaman "juicios analíticos" y "sintéticos"; donde los primeros son los que pueden deducirse del significado de los términos utilizados».[124] Podemos añadir que la distinción de Mill corresponde también, más o menos, a la que Hume advierte entre las proposiciones que establecen relaciones entre las ideas y las proposiciones que establecen hechos de experiencia.

Si entendemos por «verdad» la adecuación entre una proposición y el hecho extralingüístico a que se refiere,[125] es evidente que ninguna proposición puramente nominal podrá ser llamada verdadera. Una definición puede ser adecuada o inadecuada, puede adaptarse o no al uso lingüístico; pero por sí misma no afirma nada sobre los hechos extralingüísticos. No obstante, se plantea la pregunta de si para Mill existen proposiciones reales necesariamente verdaderas. ¿Está de acuerdo con Hume en que ninguna proposición real pude ser necesariamente verdadera? O, para usar la terminología kantiana ¿admite la existencia de proposiciones sintéticas *a priori*?

Es un hecho notorio que Mill tiende a hablar en distintos sentidos, porque influye en su forma de hablar su reacción ante el tipo de teoría que en cada caso esté desarrollando. Así, pues, es difícil decir cuál es la opinión personal de Mill. Con todo, sin duda se opone a la idea de la existencia de un conocimiento *a priori* de la realidad. Y esto le inclina evidentemente a rechazar las proposiciones sintéticas *a priori*. Pero Mill no está sin duda dispuesto a suscribir que cuando la negación de una proposición dada se nos aparezca como increíble, tal proposición deba ser simplemente verbal. Porque sin duda hay proposiciones reales que reflejan tal uniformidad o regularidad de la experiencia que su negación nos parece increíble. Y, a fines prácticos, queda justificado que las usemos como si fueran necesariamente verdaderas. En realidad, no podemos obrar de otra forma, porque *ex hypothesi* no hemos tenido experiencia alguna que nos haya llevado a poner en duda su aplicabilidad universal. Y es que una proposición real puede ser necesariamente verdadera en el sentido psicológico de que encontremos increíble su opuesto, sin que tenga que ser necesariamente verdadera en el sentido lógico de que debe ser verdadera en toda posible experiencia, en todo fenómeno no observado o no experimentado.

Esta parece ser, más o menos, la posición característica de Mill. Pero para apreciar la complejidad de la situación es aconsejable considerar lo que tiene que

decir sobre las proposiciones matemáticas, la gran ciudadela de los intuicionistas y defensores de un conocimiento *a priori*.

3. La naturaleza de las matemáticas.

No es preciso decir que Mill reconoce características peculiares en las matemáticas. Señala, por ejemplo, que «las proposiciones de la geometría son independientes de la sucesión de los hechos».[126] Es más, las verdades matemáticas «no tienen ninguna relación con las leyes de causalidad… Así, cuando dos líneas rectas se cruzan entre sí, los ángulos opuestos son iguales; y esto es cierto de tales líneas y ángulos, producidos por cualquier causa».[127] Además, el razonamiento matemático «no nos permite la introducción, en ninguna de sus coyunturas, de una hipótesis que no hayamos encontrado ya en forma de axioma, postulado o definición. Es ésta una cualidad que tiene en común con la lógica formal.»[128]

Sin embargo, cuando empezamos a examinar la teoría general de Mill sobre las matemáticas surgen las complicaciones. Dugald Stewart sostenía que las proposiciones matemáticas no expresaban hechos reales, sino únicamente las relaciones existentes entre los presupuestos o hipótesis y ciertas consecuencias. Sostenía además que los primeros principios de la geometría eran las definiciones de Euclides, no los postulados y axiomas. Y puesto que consideraba arbitrarias las definiciones, le resultaba difícil explicar cómo podía aplicarse la matemática pura. Que las matemáticas pudieran adaptarse a la realidad, por decirlo así, y pudieran aplicarse con éxito a la física, era para él pura coincidencia. A Mill, sin embargo, no le satisfizo tal posición. Deseaba poder decir que las proposiciones matemáticas eran verdaderas. No podía reconocer, por tanto, que los teoremas de Euclides fueran deducibles de ciertas definiciones. Porque Mill sostenía, como hemos visto, que las definiciones no son ni verdaderas ni falsas. En consecuencia, tuvo que mantener que los teoremas de Euclides se deducen de ciertos postulados, que pueden ser verdaderos o falsos. Y llegó a la conclusión de que cualquier definición euclidiana es una definición sólo en parte, porque encierra también un postulado. En otras palabras, cualquier definición euclidiana puede ser descompuesta, por análisis, en dos proposiciones, una de las cuales es un postulado o hipótesis relacionado con un hecho real, mientras la otra es una verdadera definición. Así, la definición del círculo puede

descomponerse en las dos proposiciones siguientes: «puede existir una figura cuyos puntos formen una línea que equidiste de un único punto situado en su centro», [y] «cualquier figura que posea tal propiedad se llama “círculo”».[129] La primera proposición es un postulado; y tales postulados —no las definiciones puras— constituyen las premisas de la deducción en los teoremas de Euclides. Se llena así el hueco que Stewart había abierto entre las matemáticas puras y las aplicadas. Porque las proposiciones geométricas, por ejemplo, no se deducen de definiciones arbitrarias, sino de postulados o hipótesis relacionados con afirmaciones factuales.

Podemos decir, sin embargo, que en geometría «nuestros razonamientos se fundamentan en datos factuales postulados por unas definiciones y no en las definiciones mismas».[130] Y «tal conclusión», señala Mill, «la comparto con el Dr. Whewell».[131] Pero aunque Mill pueda sentirse de acuerdo con Whewell cuando se trata de atacar la idea de Stewart de que los teoremas de la geometría euclidiana se deducen de las definiciones, el acuerdo cesa inmediatamente cuando se trata de precisar cómo conocemos los primeros principios de las matemáticas. Según Whewell dichos primeros principios son evidentes por sí mismos, no derivados de la experiencia, y se conocen por intuición. Son ejemplos del conocimiento *a priori*. Y Mill no quiere aceptar tal posición. En lugar de ello sostiene que en matemáticas «dichas premisas originales, de las que se deducen las restantes verdades de la ciencia, son, a pesar de que parezcan lo contrario, resultado de observaciones y experiencias fundamentadas, en suma, en la evidencia de los sentidos».[132] Jamás nos hemos tropezado con un caso que refutara un axioma matemático; y el funcionamiento de las leyes de asociación puede explicar satisfactoriamente nuestra creencia en la necesidad de tales axiomas.

Dentro de la clase general de «premisas originales», Mill distingue entre axiomas y postulados incluidos en definiciones. Los axiomas son siempre verdaderos. «Que dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí es tan verdad para las líneas y figuras de la naturaleza como lo sería para las líneas imaginarias supuestas en las definiciones.»[133] Pero los postulados o hipótesis encerrados en las definiciones de la geometría euclidiana «están tan lejos de ser necesarios que ni siquiera son verdaderos; intencionadamente se alejan, en mayor o menor grado de la verdad».[134] Por ejemplo, no es verdad que una línea tal como la define el geómetra pueda existir. Pero de ahí no se sigue que el geómetra intuya una entidad matemática especial. Cuando define la línea como algo que tiene longitud y no anchura, está decidiendo, para sus propios fines, ignorar el elemento de anchura, prescindir de él y considerar sólo la longitud. Así, pues, los axiomas y los postulados se derivan de la experiencia.

Es evidente que cuando Mill define los principios de la matemática como generalizaciones de la experiencia no está insinuando que nuestro conocimiento de todas las proposiciones matemáticas sea, de hecho, el resultado de la generalización

inductiva. Lo que dice en realidad es que las premisas últimas de la demostración matemática son hipótesis empíricas. Aquí, pues, se encuentra de acuerdo con Dugald Stewart y en oposición a Whewell. Como hemos visto, no subscribe la afirmación de Stewart de que la geometría euclidiana derive de las simples definiciones; pero tal desacuerdo desaparece cuando se trata de marcar la conformidad sustancial de ambos sobre la naturaleza de las matemáticas. «La opinión de Dugald Stewart sobre los fundamentos de la geometría es, creo yo, sustancialmente correcta: que ella está construida sobre hipótesis.»[135] Todo lo que Whewell puede demostrar, arguyendo contra esta opinión, es que las hipótesis no son arbitrarias. Pero «los que dicen que las premisas de la geometría son hipótesis, no están obligados a sostener que sean hipótesis que no guarden ninguna relación con la realidad».[136]

Dicho esto, Mill va a colocarse en una posición imposible. Por «hipótesis», señalada, se suele entender el postulado o supuesto que no se conoce como verdadero, sino que se supone verdadero, porque si fuera verdadero daría cuenta de ciertos hechos. Pero las hipótesis de las cuales está hablando no tienen nada que ver con las de este tipo. Porque, como hemos visto, los postulados encerrados en las definiciones de la geometría euclidiana se sabe que no son literalmente verdaderos. Además, cuanto de verdad haya en las hipótesis en cuestión «no será hipotético, sino cierto».[137] Las hipótesis, sin embargo, parece que tienen dos aspectos, uno de ellos conocido como no verdadero en el sentido usual de la palabra; el otro, verdadero. Y así, es difícil ver cómo pueda justificarse siquiera el hablar de «hipótesis». Y la situación no mejora cuando Mill dice que llamar a las conclusiones de la geometría «verdades necesarias» significa en realidad que se deducen correctamente de presupuestos que «ni siquiera son verdaderos».[138] Lo que quiere decir, por supuesto, es que la necesidad de las conclusiones está en el hecho de que se siguen necesariamente de las premisas. Pero si fuéramos a tomarnos literalmente la insinuación de que las verdades necesarias lo son porque se deducen de presuposiciones falsas, tendríamos que alegar que Mill decía cosas sin sentido. Y no sería justo entenderlo así.

En su *Autobiografía*, Mill aclara que la interpretación de las matemáticas que hace suya es la explicación de las llamadas «verdades necesarias» a base de «la experiencia y la asociación».[139] Así, pues, iría demasiado lejos quien indicara que, después de publicar el *Sistema de lógica*, Mill elaboró aún una nueva interpretación de las matemáticas. Incluso sería inadecuado sugerir que Mill abrigara conscientemente segundas ideas sobre la interpretación, o las interpretaciones, dadas en la Lógica. Pero difícilmente puede negarse que hizo algunas observaciones que implicaban una concepción distinta de las matemáticas. Por ejemplo, en su *Examen de la filosofía de Sir William Hamilton*, Mill advierte a sus lectores que las leyes del número fundamentan las leyes de la extensión, que ambas están en la base de las

leyes de la fuerza, y que las leyes de la fuerza «fundamentan todas las demás leyes del universo material».[140] De igual modo, en el «discurso» que escribió en 1866 para la Universidad de St. Andrews, Mill da a entender que las matemáticas nos dan la llave de la Naturaleza y que no se puede decir tanto que los primeros principios matemáticos se forman por generalización inductiva de la observación de los fenómenos (que podrían ser distintos de lo que son) como que esos fenómenos son lo que son a causa de ciertas leyes matemáticas. Evidentemente, esto no afectaría necesariamente a la tesis de que llegamos a conocer las verdades matemáticas sobre bases de experiencia y no *a priori*. Pero sí afectaría a la tesis de que la necesidad de las matemáticas es puramente hipotética.

Tal vez la situación pueda resumirse así: según Mill, para el desarrollo de la ciencia del número o aritmética se requieren sólo dos axiomas fundamentales, a saber, «dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí» y «la adición de iguales a iguales da sumas iguales», «junto con las definiciones de los distintos números».[141] Difícilmente podrán definirse tales axiomas como hipótesis empíricas, a no ser que uno decididamente confunda la cuestión psicológica de cómo llegamos a reconocerlos con la cuestión de su status lógico. Y aunque Mill habla de ellos como verdades inductivas, habla también de su «verdad infalible»,[142] reconocida «desde el amanecer de la especulación».[143] Así, sería muy posible ver tales axiomas como necesariamente verdaderos, en virtud de los significados de los símbolos nominales usados, y desarrollar una interpretación formalista de las matemáticas. Pero Mill no estaba dispuesto a reconocer que los axiomas fundamentales de las matemáticas fueran proposiciones nominales. Así, si decidió, como lo hizo, minar la ciudadela de los intuicionistas, tuvo que interpretar aquellos axiomas como generalizadones inductivas, como hipótesis empíricas. Y la necesidad de las de las proposiciones matemáticas tuvo que ser interpretada simplemente como necesidad de una conexión lógica entre las premisas y las conclusiones derivadas de ellas. Al propio tiempo, Mill vio perspicazmente el éxito de la matemática aplicada en cuanto ampliación de nuestros conocimientos del mundo; y llegó a hacer observadores que nos recuerdan a Galileo, por no mencionar a Platón. Pensó, sin duda, que la idea de que las leyes del número estaban en la base del mundo fenoménico era totalmente consecuente con su interpretación de los principios básicos de las matemáticas. Pero aunque era consecuente con la afirmación psicológica de que nuestro conocimiento de las verdades matemáticas presupone realmente una experiencia de las cosas, difícilmente podía conformarse con la afirmación lógica de que los axiomas matemáticos son hipótesis empíricas. Y hemos visto que Mill se vio en una posición difícil cuando intentó explicar en qué sentido eran hipótesis.

In fine, podemos decir una o dos cosas. Podemos decir que Mill tuvo una idea empirista de las matemáticas, pero que hizo afirmaciones inconsecuentes con tal idea,

y ésta es la forma tradicional de describir la situación. O bien decir, con algunos autores,[144] que aunque Mill parece haber pensado que estaba exponiendo una interpretación unitaria de las matemáticas, de hecho podemos distinguir varias interpretaciones posibles en sus escritos, interpretaciones entre las que siguió dudando en la práctica, sino en la teoría.

4. El razonamiento silogístico.

Muchas de las proposiciones que creemos, hace notar Mill, las creemos no por evidencia inmediata de su verdad, sino porque se deducen de otras proposiciones cuya verdad hemos dado ya por supuesta, justificadamente o no. Dicho brevemente: muchas de las proposiciones que creemos se infieren de otras proposiciones. Pero la inferencia puede ser principalmente de dos clases. Por una parte, podemos inferir proposiciones de otras iguales o más generales. Por otra parte, podemos inferir proposiciones de otras que son menos generales que las proposiciones inferidas de ellas. En el primer caso tenemos lo que se suele llamar inferencia deductiva o raciocinio, mientras en el segundo caso tenemos una inferencia inductiva.

Ahora bien, según Mill hay inferencia «real» sólo cuando se infiere una verdad nueva, es decir, una verdad que no está ya contenida en las premisas. Y en tal caso sólo la inducción puede considerarse inferencia real, puesto que «la conclusión o la inducción abarca más de lo contenido en las premisas».[145] Cuando la conclusión está precontenida en las premisas, la inferencia no representa progreso alguno en el conocimiento. Y esto es cierto de la inferencia silogística. Porque «es universalmente consentido que un silogismo es vicioso si en su conclusión hay algo más de lo presupuesto en las premisas. Lo cual equivale a decir, en los hechos, que jamás se ha probado ni puede probarse nada que no sea o se suponga previamente conocido».[146]

Si en esto consistiera todo lo que Mill tuviese que decir sobre el tema, sería natural concluir que para él hay dos tipos distintos de lógica. Por una parte, la inferencia deductiva en la cual de proposiciones más generales inferimos proposiciones menos generales. Y puesto que la inferencia no es válida si la conclusión no está precontenida en las premisas, por este camino no podría descubrirse ninguna verdad nueva. El razonamiento silogístico sirve para asegurar la coherencia lógica del pensamiento. Por ejemplo, si alguien habla de tal manera para

mostrar que está afirmando en realidad a la vez que todos los *X* son *Y* y que un *X* particular no es *Y*, podemos usar las formas del razonamiento silogístico para mostrarle la incoherencia lógica de su pensamiento. Pero por este camino no se descubre ni puede descubrirse ninguna verdad nueva. Porque decir que todos los *X* son *Y* es decir que cada *X* es *Y*. Por otra parte, tenemos la inferencia inductiva, la inferencia usada en la ciencia física, por la cual el entendimiento va de lo conocido a una verdad desconocida antes de que el proceso de inferencia la estableciera. Brevemente: por una parte tenemos una lógica de la coherencia; por otra, una lógica del descubrimiento.

En realidad, sin embargo, la situación es mucho más compleja de lo que sugiere esta reflexión preliminar. Consideremos uno de los razonamientos que Mill menciona: «Todos los hombres son mortales; el duque de Wellington es un hombre; luego, el duque de Wellington es mortal». Es sin duda obvio que consentir de las premisas mayor y menor y denegar la conclusión envolvería una inconsistencia lógica. Pero Mill a veces parece querer decir que al dar por supuesta la verdad de la premisa mayor se da por supuesta la verdad de la conclusión, de tal forma que conociendo la verdad de la mayor se conoce ya la verdad de la conclusión. Y esto parece cuestionable en cualquiera de sus interpretaciones de la premisa mayor.

Hemos visto ya que, según Mill, la proposición «todos los hombres son mortales», considerada como lo que él llama «una parte de verdad especulativa», significa que «los atributos del hombre van siempre acompañados del atributo de mortalidad».[147] Mill se fija aquí en la connotación de la palabra «hombre». Y si la proposición «todos los hombres son mortales» se interpreta a base de la connotación de la palabra «hombre», es natural decir que la proposición se refiere a universales y no a particulares. Más aún, si interpretáramos «siempre» con el significado de «necesariamente», no habría ningún fundamento convincente para decir que el hombre que afirma que los atributos encerrados en la connotación de la palabra «hombre» van siempre acompañados del atributo de mortalidad debe saber ya por ello que el duque de Wellington es mortal. En verdad, puede decirse que el aserto en cuestión implica que si hay un ser a quien puede representarse adecuadamente como «el duque de Wellington» y que además posea los atributos que lleva consigo la connotación de la palabra «hombre», tal ser posee también el atributo de la mortalidad. Pero queda en pie el hecho de que la afirmación no presupone necesariamente ningún tipo de conocimiento acerca del duque de Wellington.

Puede objetarse que Mill no interpreta «siempre» como «necesariamente». Si tal hiciera, convertiría la proposición «todos los hombres son mortales» en una proposición esencial o nominal. Porque la mortalidad sería entonces uno de los atributos que lleva consigo la connotación de la palabra «hombre». De hecho, Mill ve la proposición «todos los hombres son mortales» como una proposición real. Así,

pues, siempre no significa «necesariamente», sino «dentro de los límites de la observación». Más aún: aunque Mill a veces parece implicar o sugerir una teoría realista de los universales, hay que notar que en sus reflexiones sobre el silogismo sostiene una teoría nominalista. O sea, «todos los hombres» debe entenderse como denotación. Significa «todos los hombres particulares». Y si *sabemos* que *todos* los hombres particulares son mortales, sabemos que cualquier hombre particular lo es.

Las premisas de tal razonamiento son correctas. Es decir, para Mill «todos los hombres son mortales» es una proposición real y no nominal, y así mantiene una posición nominalista en su consideración del silogismo. Pero la conclusión del raciocinio no se sigue de las premisas. Porque, según la teoría nominalista de Mill, «todos los hombres son mortales» es fruto de la experiencia de hechos particulares, es decir, de hechos como que Sócrates y Julio César murieron. Y si el duque de Wellington vive, su muerte evidentemente no está incluida entre estos hechos particulares. No puede decirse, pues, lógicamente, que el conocimiento de que todos los hombres son mortales presuponga o incluya el conocimiento de la mortalidad del duque de Wellington. La conclusión de que el duque de Wellington es mortal no está precontenida en la proposición «todos los hombres un mortales». Y parece resultar que la inferencia desde «todos los hombres son mortales» a «el duque de Wellington es mortal» no es válida.

Para dar validez a la inferencia habría que decir que «todos los hombres son mortales» no es simplemente fruto de la experiencia de que la gente muere, sino también una inferencia inductiva que va más allá de la evidencia empírica y funciona como una predicción al decirnos lo que debemos esperar. Después de observar en el pasado que los atributos implicados por la connotación del término «hombre» se han visto, de hecho, acompañados por la mortalidad, inferimos que lo mismo debe esperarse que ocurra en el futuro. Dicho de otro modo: «todos los hombres son mortales» viene a ser no tanto una premisa de la cual se deduzca la mortalidad de los hombres que viven y vivirán, cuanto una fórmula para hacer inferencias futuras, es decir, inferencias desde la posesión de otros atributos al atributo de la mortalidad. Y esto es precisamente lo que dice Mill: «Las proposiciones generales son simples registros de tales inferencias ya realizadas, y breves fórmulas para construir otras. La premisa mayor de un silogismo, por tanto, es una fórmula de éstas, y la conclusión no es una inferencia deducida *desde* la fórmula, sino una inferencia deducida *según* la fórmula».[148] Y las reglas de las inferencias silogísticas son reglas para interpretar correctamente la fórmula. Como tales, son útiles. Y Mill puede introducir «una protesta tan fuerte como la del propio arzobispo Whateley contra la teoría que dice que el arte silogístico no sirve para los fines del razonamiento».[149]

Pero si la premisa mayor no es una proposición *desde* la cual se deduce la conclusión, sino una fórmula *según la cual* se saca la conclusión, entonces lo que

constituye el antecedente lógico real son los hechos particulares observados. Con otras palabras, «toda inferencia va de lo particular a lo particular».[150] En el pasado se ha observado una multiplicidad de relaciones empíricas particulares entre ser hombre y ser mortal. Puesto que no podemos conservarlas todas en la memoria, las grabamos en un compendioso memorándum. Pero la memoria no es una simple nota histórica. Va más allá de la evidencia empírica observada en el pasado y predice el futuro sirviendo de guía o de fórmula para elaborar inferencias. Y aunque no necesitamos moldear nuestro razonamiento, según la fórmula, en términos silogísticos, sin embargo, podemos hacerlo. Las reglas de la inferencia silogística son una serie de reglas o precauciones para asegurar la corrección y consistencia de nuestra interpretación de la fórmula, midiéndose la corrección por nuestra intención de demostrar la fórmula, es decir, simplificar la construcción de futuras inferencias según nuestras inferencias pasadas. El razonamiento silogístico llega a ser así la segunda mitad del proceso total, como dice Mill, que va de la premisa a las conclusiones, es decir, de lo particular a lo particular. Con otras palabras, ha disminuido la distancia entre inferencia deductiva e inferencia inductiva.

Pero hay todavía más. Mill reconoce que en ocasiones el razonamiento silogístico constituye el proceso total de razonamiento desde las premisas a la conclusión. Se dan estos casos, por ejemplo, en teología y en derecho, cuando la premisa mayor se deduce de la autoridad adecuada y no por inferencia inductiva de casos particulares. Así, un abogado puede recibir del legislador su premisa mayor, bajo la forma de una ley general, y ver después si encaja o no en algún caso particular o en una serie de circunstancias. Pero Mill añade que el proceso de razonamiento del abogado «no es un proceso de inferencia, sino un proceso de interpretación».[151]

Hemos visto ya, sin embargo, que cuando la inferencia silogística constituye la segunda mitad de un proceso total de razonamiento desde las premisas a la conclusión, es de hecho el proceso de interpretación de una fórmula, es decir, de la premisa mayor. Y en tal caso desaparece la profunda distinción entre dos clases de lógica. El razonamiento silogístico es simplemente un proceso de interpretación. Puede sostenerse por sí mismo, por decirlo así, como puede ocurrir cuando un teólogo toma su premisa mayor de la autoridad de las Escrituras o de la Iglesia. O puede constituir una fase en un proceso total de inferencia de particulares a particulares. Pero en ningún caso es, por sí mismo, un ejemplo de inferencia. Y las reglas del silogismo son reglas para la buena interpretación de una proposición general, no reglas de inferencia, por lo menos en el sentido propio del término.

5. La inducción y el principio de la constancia de la Naturaleza.

Habida cuenta de que Mill describe el razonamiento silogístico como proceso de interpretación de una proposición universal, resultado de la inducción, no es de extrañar que defina la inferencia inductiva como «la operación de descubrir y probar proposiciones universales».[152] A primera vista la proposición puede, en realidad, parecer un poco extraña. Porque, como hemos visto, se dice que toda inferencia va de lo particular a lo particular. Sin embargo, «los universales no son más que conjuntos de particulares, definidos en cuanto a su naturaleza pero indefinidos en número».[153]

Esto equivale a decir que probar una proposición universal es demostrar que algo es cierto de toda una clase de particulares. Así, puede definirse la inducción como «la operación del entendimiento por la cual inferimos que lo que tenemos por verdadero en uno o varios casos particulares, será verdadero en todos los casos que se parezcan al primero en ciertos aspectos determinados».[154] Evidentemente, Mill no está pensando en la llamada «inducción perfecta», en la cual la proposición universal recoge simplemente lo que ya se ha observado como verdadero en cada uno de los miembros individuales de una clase. Porque la inducción en tal sentido no representa ningún progreso del conocimiento.[155] Mill está pensando en la inferencia que va más allá de los datos reales de experiencia y, por ejemplo, de la verdad conocida de que algunos *X* son *Y* deduce la conclusión de que cualquier cosa que en cualquier momento posea el atributo en virtud del cual todo *X* es considerado como miembro de una clase, tendrá también el atributo *Y*.

La hipótesis básica implicada en este proceso que, yendo más allá de los datos empíricos reales enuncia una proposición universal, es, según Mill, el principio de la constancia de la Naturaleza, de que todos los fenómenos ocurren según leyes universales. «La proposición de que el proceder de la Naturaleza es constante es el principio fundamental o axioma universal de “la inducción”».[156] Y sigue diciendo que si la inferencia inductiva de lo particular a lo particular tuviera que expresarse en forma silogística aportando una premisa mayor, el mismo principio constituiría la última premisa mayor.

Ahora bien, si se define el principio de la constancia de la Naturaleza como el principio, axioma o postulado fundamental de la inducción, tal definición parece sugerir que el principio se concibe y se postula explícitamente antes de que se haga ninguna inferencia científica particular. Pero en modo alguno es ésta la opinión de Mill. Mill entiende más bien que la constancia de la Naturaleza es la condición necesaria para la validez de la inferencia científica, y que al embarcarnos en una inferencia particular implícitamente lo presuponemos así, aunque no nos demos

perfecta cuenta de ello. Por lo tanto, cuando dice que si hubiera que poner en forma silogística una inferencia inductiva el principio de la constancia de la Naturaleza se constituiría en la última premisa mayor, entiende que dicho principio es la premisa «suprimida» de la inducción. Y, siguiendo su doctrina general del razonamiento silogístico, entiende que es una tácita fórmula o axioma *según el cual* se realizan las inferencias; no una proposición *desde* la cual se deduzca la conclusión de la inferencia. Es cierto que la referencia al silogismo es bastante confusa. Porque, según hemos visto, Mill ve el razonamiento silogístico como la interpretación de una fórmula; lo que significa la interpretación cuidadosa de una fórmula conscientemente concebida y enunciada. Pero aunque es evidente que el principio de la constancia de la Naturaleza debe enunciarse explícitamente si en realidad queremos dar forma silogística a la inferencia aportando la premisa mayor suprimida, en ningún modo esto significa que toda inferencia científica encierre plena conciencia del principio o axioma según el cual obra.

Mill, por tanto, no pretende sugerir que el principio de la constancia de la Naturaleza sea una verdad evidente por sí misma, conocida con anterioridad al descubrimiento de las regularidades o constancias particulares. Al contrario, «esta gran generalización se funda a su vez en generalizaciones anteriores».[157] Y lejos de ser una de las primeras inducciones que se han de hacer, es una de las últimas. Esto a primera vista puede parecer incompatible con la idea de Mill de que la constancia de la Naturaleza es la hipótesis básica de la inferencia científica. Pero su posición parece ser, más o menos, la siguiente: la inferencia científica no sería válida si no hubiera constancia en la Naturaleza. Así, pues, cuando, emprendemos la investigación de la Naturaleza y nos embarcamos en la inferencia científica, presuponemos tácitamente la constancia de la Naturaleza, aunque no seamos conscientes de ella. La idea explícita de la constancia de la Naturaleza surge por el descubrimiento de constancias particulares. Y cuanto más descubrimos tales constancias, tanto más tendemos a demostrar la validez de la idea, y así ocurre con la hipótesis implícita en toda inferencia.

Ahora bien, si por el principio de la constancia de la Naturaleza se entiende que el proceso de la Naturaleza es siempre constante en el sentido de que lo futuro repetirá o será siempre semejante a lo pasado, el principio, como proposición universal, es flagrantemente falso. Como observa Mill, el tiempo no sigue un proceso constante en este sentido, ni nadie espera tal cosa. Pero lo que se llama «constancia de la Naturaleza» «es un hecho complejo, compuesto de todas las constancias independientes que existen con relación a un único fenómeno»,[158] y a todas estas constancias se les llama «leyes de la Naturaleza». Probablemente, pues, decir que la inferencia científica presupone la constancia de la Naturaleza es decir simplemente que la investigación científica de la Naturaleza presupone tácitamente la existencia de

unas constancias en la Naturaleza. Con otras palabras, la condición de validez de las inferencias científicas es que haya ciertas constancias en el contexto o esfera que se relaciona con la inferencia. Y el descubrimiento progresivo de constancias particulares constituye la confirmación sucesiva de la validez de la inferencia científica.

Se dice a menudo que Mill intenta «justificar» la inferencia científica de lo desconocido a lo conocido. Y en un cierto sentido así lo hace. Pero ¿en qué sentido? Nos dice, sin duda, que «la prueba real de que lo que es verdad respecto de Juan, Pedro, etc., es verdad respecto de toda la humanidad, puede ser sólo la de que una suposición distinta sería inconsecuente con la constancia que sabemos existe en el proceder de la Naturaleza»;[159] pero no sabemos de antemano que el proceder de la Naturaleza sea constante. Debemos darlo por supuesto, y si la suposición es en parte una regla de inferencia, la consistencia nos exige que la sigamos Pero la sola consistencia difícilmente puede constituirse en prueba de la presunción. Si, en cualquier caso, nos fijamos en los aspectos empíricos del pensamiento de Mill, en su negación del conocimiento *a priori* y en su opinión de que toda inferencia va de lo particular a lo particular, y lo general es sólo un conjunto de casos particulares, parece que la única justificación posible de la generalización inductiva es la verificación parcial, emparejada con la ausencia de contradicción. No podemos observar todos los casos posibles de una ley o de una constancia afirmada. Pero si verificamos la ley en todos los casos en que la examinamos empíricamente y si no conocemos ningún caso que la contradiga, parece ser ésta la única forma posible de justificar el salto inductivo de lo conocido a lo desconocido, de lo observado a lo no observado, del «alguno» al «todo». Y si la constancia de la Naturaleza no es más que el conjunto de las constancias particulares, se sigue que la constancia de la Naturaleza tiende a demostrarse en un sentido general, en el único sentido en que puede demostrarse: en la medida en que, a través de la verificación parcial y de la ausencia de contradicción, se reconocen las generalizaciones particulares inductivas como predicciones felices de los diversos fenómenos.

6. La ley de causalidad.

En el lenguaje corriente, como dice Mill, a las distintas constancias de la

Naturaleza se les llama «leyes de la Naturaleza». Pero en el lenguaje estrictamente científico, las leyes de la Naturaleza son las constancias dadas en la Naturaleza reducidas a su más simple expresión. Son «las mínimas y más simples hipótesis, de cuya suposición se deduciría el orden total de la Naturaleza»,[160] o «las mínimas proposiciones universales de las cuales podrían inferirse por deducción todas las constancias dadas en el Universo».[161] La misión del estudio científico de la Naturaleza consiste en averiguar cuáles son estas leyes y qué constancias subordinadas pueden inferirse de ellas, mientras la misión de la lógica inductiva consiste en determinar los principios y las reglas por las cuales se rigen los razonamientos que establecen tal conocimiento.

Podemos observar de paso cómo Mill cambia de posición bajo la influencia de la naturaleza real de la ciencia. Cuando habla como empirista, nos dice que toda inferencia va de lo particular a lo particular y que las proposiciones generales logradas por generalización inductiva son fórmulas para hacer inferencias, pero no proposiciones *desde* las cuales se deduzcan unas conclusiones. Ahora nos dice que el estudio científico de la Naturaleza abarca la deducción de leyes menos generales desde leyes más generales. Evidentemente, sigue siendo cierto que los particulares como tales no pueden deducirse de una proposición universal. La proposición universal nos predice algo y tenemos entonces que examinar si la predicción se confirma o se niega en la experiencia. Al mismo tiempo parece haber un cambio de énfasis. Al tratar del silogismo, Mill considera el proceso de inferencia como nominalista; cuando pasa a la inducción, tiende a adoptar una posición más realista, tiende a dar por supuesto que la naturaleza posee una estructura estable que puede representarse en el edificio de la ciencia.

Algunas leyes o constancias, tales como las proposiciones de la geometría, no tienen nada que ver con la sucesión temporal. Otras, como las proposiciones aritméticas, se refieren a fenómenos sincrónicos o coexistentes y consecutivos. Y la más importante de ellas es la ley de causalidad. «La verdad de que todo hecho que tiene un principio tiene una causa es coextensiva con la experiencia humana.»[162] De hecho, el reconocimiento de la ley de causalidad es «el pilar principal de la ciencia inductiva».[163] Es decir, que la ciencia inductiva fija determinadas leyes causales y supone que todo suceso ocurre según una ley causal determinada. Así, pues, es esencial al desarrollo de una teoría de la inducción el definir la idea de causalidad con la mayor claridad posible.

Mill no muestra ningún interés por las últimas causas en sentido metafísico.[164] Más aún, puesto que intenta determinar el concepto de causalidad sólo en cuanto puede obtenerse de la experiencia, no propone introducir la noción de ningún misterioso vínculo necesario entre causa y efecto. Tal noción no es necesaria en una teoría de la ciencia inductiva. No es preciso ir más allá de la «verdad familiar de que

la individualidad de la sucesión se encuentra por observación entre cada hecho ocurrido en la naturaleza y algún otro hecho que lo haya precedido».[165]

Al propio tiempo es descaminado afirmar que Mill reduzca la relación causal a una sucesión invariable. Porque esto podría implicar que en su opinión la causa de un fenómeno dado puede identificarse con otro fenómeno cualquiera de los que, según confirma la experiencia, le preceden siempre. Más bien identifica la causa de un fenómeno dado con la totalidad de los antecedentes positivos o negativos que se requieren y bastan para que el fenómeno se produzca. «La sucesión invariable, por lo tanto, no es sinónimo de causalidad, a no ser que además de invariable sea incondicional.»[166] Y la causa de un fenómeno es, hablando propiamente, «el antecedente o la concurrencia de antecedentes de los que es invariable e *incondicionalmente* consecuencia».[167]

Ahora bien, acerca de la ley de causalidad dice Mill que «de la universalidad de su verdad depende la posibilidad de reducir a reglas el proceso inductivo».[168] Y de hecho, en la práctica, da por supuesto que todo fenómeno tiene una causa en el sentido antes expuesto. Todos los fenómenos de la naturaleza son consecuencias «incondicionales» de causas previamente puestas.[169] Y la inteligencia que conociera todos los agentes causales existentes en un momento dado, junto con sus posiciones y las leyes que regulan sus operaciones, «podría predecir toda la historia consecutiva del universo, a menos que sobreviniera la volición inesperada de un poder capaz de controlar el universo».[170]

Pero ¿cómo sabemos que la ley de causalidad es una verdad universal? Mill sin duda se niega a decir que sea una proposición *a priori*, evidente por sí misma, ni que sea deducible de una proposición de este tipo. Por lo tanto, tiene que afirmar que es un producto de la inferencia inductiva. Pero ¿qué tipo de inferencia inductiva? Para la investigación de las leyes causales particulares Mill recomienda el método de la eliminación, como se verá en el próximo apartado. Pero el método o, mejor, los métodos de investigación experimental por el proceso de la eliminación presuponen la verdad de la ley de causalidad. Así, pues, difícilmente podrá establecerse tal ley por este proceso. Lo cual significa que tenemos que volver a la inducción por enumeración simple. Es decir: en la experiencia ordinaria encontramos que cada suceso tiene una causa, y cuando emprendemos el estudio científico de la Naturaleza lo hacemos ya con la convicción y la esperanza de encontrar conexiones causales.

No puede negarse, creo, que Mill está en una posición más bien difícil. Por una parte desea decir que la ley de causalidad es una verdad universal y cierta que da validez a la inferencia científica. Y sostiene que la inducción por enumeración simple llega a ser tanto más cierta cuanto más se ensancha el campo de observación. Así, «la clase de verdades más universal, la ley de causalidad, por ejemplo, y los principios del número y la geometría, quedan debida y satisfactoriamente probados sólo por tal

método y no son susceptibles de ninguna otra prueba».[171] La ley de causalidad «precede a todas las constancias observadas, en lo que a la universalidad se refiere, y por tanto (si son ciertas las observaciones precedentes) en lo que se refiere a la certeza».[172] Además, «si es cierta, como lo es, la ley de causa y efecto tiene la capacidad de impartir su certeza a todas las demás proposiciones inductivas que puedan deducirse de ella».[173] Por otra parte, Mill sostiene que la inducción por enumeración simple es falible. La certeza de la ley de causalidad es «total para cualquier fin práctico».[174] Pero al mismo tiempo «la constancia en la sucesión de los hechos, llamada también "ley de causalidad", debe tomarse no como una ley del universo, sino sólo como ley de aquella parte del universo que entra en el ámbito de nuestros medios de observación segura, con un grado de extensión razonable para la aplicación a otros casos. Extenderla más es sentar una suposición sin pruebas, y a la que sería inútil intentar asignar un grado de probabilidad, no disponiendo de ningún fundamento empírico capaz de apreciarlo».[175]

El resultado parece ser más o menos el siguiente: en la experiencia ordinaria encontramos que los hechos tienen causas. Y la experiencia, junto con la función de las leyes de asociación de ideas, puede justificar nuestra seguridad absoluta en la validez universal de la ley de causalidad. Y así la ley puede desempeñar respecto a la inferencia científica, la función que Mill asigna a la premisa mayor del silogismo. Es decir, es a la vez fruto de la experiencia pasada y predicción de lo futuro. Es una regla o fórmula de inducción científica. Más aún, la inferencia científica confirma siempre la ley de causalidad y jamás la niega. Si de hecho llegamos a una conclusión errónea y afirmamos que *A* es la causa de *C* cuando no es así, luego vemos que alguna otra cosa, digamos *B*, es la causa de *C*, y no que *C* es incausado. Así, pues, para cualquier fin práctico la ley de causalidad es cierta y podemos confiar en ella sin miedo. Pero desde el punto de vista puramente teórico no podemos decir que su infalibilidad se mantenga en regiones del universo a las que no llegue la experiencia humana.

Si se objeta que Mill quiere claramente atribuir a la ley de causalidad una certeza absoluta que le permita constituirse en el fundamento absolutamente firme de la inferencia científica, la objeción puede ser concedida. «Que todo hecho que empieza a existir tiene una causa… puede aceptarse como cierto. El conjunto de los hechos presentes es el resultado infalible de todos los hechos pasados y, más inmediatamente, de todos los hechos que han existido en el instante anterior. He aquí, pues, una importante secuencia, que sabemos es constante. Si el estado anterior total del universo entero pudiera repetirse de nuevo, le seguiría otra vez el estado presente.»[176] Pero aunque Mill puede creer en la universalidad e infalibilidad de la ley de causalidad, el problema está en que sus premisas no dan una justificación adecuada de su creencia. Y, como hemos visto, él mismo se encuentra compelido a reconocer ese hecho.

7. Investigación experimental y deducción.

Mill está muy lejos de creer que el empirismo, en cuanto mera observación, pueda hacer progresar mucho el conocimiento científico. Tampoco cree que el experimentalismo, en cuanto hace experimentos bajo control, constituya la totalidad del método científico. Sabe que la función de las hipótesis «debe ser juzgada como absolutamente indispensable en la ciencia… Sin tales presupuestos, la ciencia jamás podría haber alcanzado su estado actual; son escalones necesarios en el progreso hacia algo más cierto; y casi todo lo que ahora es teoría fue en algún momento hipótesis».[177] Por supuesto, Mill tampoco olvida, el papel de la deducción. «El entendimiento humano está en deuda con el "método deductivo" —caracterizado así en sus tres partes constitutivas: "inducción", "raciocinio" y "verificación"— por sus más notorios triunfos en la investigación de la Naturaleza.»[178] Puesto que se suele dar más relieve a los métodos de investigación experimental de Mill —que resumiremos brevemente a continuación— hay que reconocer también, desde el principio, que el experimentalismo que Mill distingue del simple empirismo, no implica una ceguera total respecto a la naturaleza real del método científico.

Mill distingue entre hipótesis puramente descriptivas e hipótesis explicativas. Tomemos la simple afirmación de que las órbitas de los planetas son elípticas. Dicha afirmación se limita a describir los movimientos de los planetas sin ofrecer ninguna explicación causal. Y si la hipótesis se verifica, ésta es la única prueba requerida para la comprobación de su verdad. «En todos estos casos, la verificación es una prueba; si la hipótesis concuerda con los fenómenos no se necesita otra prueba de ella.»[179] Pero en el caso de las hipótesis explicativas la situación es distinta. Supongamos que de la hipótesis *X* deducimos que, si es verdadera, los fenómenos *a*, *b* y *c* deberán producirse en ciertas circunstancias determinadas. Y supongamos que se verifica la hipótesis. La verificación no prueba la verdad de *X*; porque podrían deducirse las mismas consecuencias de las hipótesis *Y* y *Z*. Nos encontramos, pues, ante tres causas posibles. Y para descubrir la causa verdadera tenemos que eliminar dos de ellas. Realizado esto, la hipótesis originaria se convierte en una ley de la Naturaleza.

El concepto de la ciencia física aquí implicado es claramente realista. Mill habla como si ya supiéramos que la Naturaleza es constante, en el sentido de que «el conjunto de los hechos actuales son el resultado infalible de todos los hechos pasados».[180] Pero cuando contemplamos la Naturaleza no nos encontramos inmediatamente con constancias particulares. Y la suma resultante de la mera observación no nos permitirá reducir la constancia general a una serie de constancias particulares. Porque «el orden de la Naturaleza, tal como se percibe a primera vista, presenta en cada instante un caos seguido de otro caos».[181] Con otras palabras, cuando buscamos la causa de un efecto dado, nos encontramos frente a una pluralidad

de causas *prima facie* o de posibles causas; y la simple observación no nos permite determinar la causa verdadera. Tampoco nos sirve para esto el simple análisis mental o razonamiento. El razonamiento es, en realidad, indispensable. Porque en la ciencia tenemos que formar hipótesis y deducir sus consecuencias. Pero una hipótesis no puede convertirse en ley de la Naturaleza, a no ser que se eliminen las demás posibilidades. Y esto requiere métodos de investigación experimental. Evidentemente, todo esto presupone la existencia de una constancia objetiva de la Naturaleza, además de unas leyes causales reales que no han sido aún descubiertas. Dados los aspectos empiristas del pensamiento de Mill, no podemos sin duda probar la constancia general de la Naturaleza más que *a posteriori* y en forma progresiva, a medida que vayamos descubriendo relaciones causales empíricas. Pero esto no significa que Mill esté realmente convencido de que existan tales relaciones por descubrir. E indudablemente por tal razón tiende a hablar, según hemos visto, como si la constancia general de la Naturaleza pudiera conocerse con anterioridad al descubrimiento científico de leyes causales particulares.

Mill enuncia cuatro métodos de investigación experimental. Los dos primeros son respectivamente, el método de concordancia y el método de diferencia. El canon o principio regulador del método de concordancia dice que «si dos o más instancias del fenómeno que se investiga tienen una sola circunstancia en común, la sola circunstancia en que concuerdan todas las instancias es la causa (o el efecto) del fenómeno dado».[182] El canon del método de diferencia declara que si consideramos un caso en el cual el fenómeno investigado ocurre y un caso en el cual no ocurre, y si encontramos que ambos tienen en común todas las circunstancias menos una, que está presente sólo en el primer caso, tal circunstancia es el efecto o la causa, o una parte indispensable de la causa, del fenómeno en cuestión. Ambos métodos son métodos de eliminación: el primero se apoya en el axioma de que se puede eliminar todo lo que no esté relacionado por una ley causal con la aparición del fenómeno investigado; el segundo se apoya en el axioma de que no puede eliminarse todo lo que guarda esa relación. Y Mill combina ambos métodos en el método conjunto de concordancias y diferencias.[183]

El canon del tercer método experimental, el método de residuos, se enuncia asi: «Quítese de cualquier fenómeno la parte conocida, por inducciones previas, como efecto de ciertos antecedentes, y el residuo del fenómeno será el efecto de los antecedentes restantes».[184] El cuarto método, el de las variaciones concomitantes, se usa especialmente en los casos en que el experimento artificial no es practicable. Su canon declara que todo fenómeno que cambia siempre que otro fenómeno cambie también en un determinado sentido, es una causa de tal fenómeno o su efecto o está conectado con él a través de algún hecho causal. Por ejemplo, si vemos que los cambios en la posición de la luna van seguidos siempre de variaciones

correspondientes en las mareas, podemos concluir que la luna es la causa, total o parcial, determinante de las mareas, aun cuando, evidentemente, no tenemos medios para eliminar a la luna y ver lo que ocurre en su ausencia.

Ahora bien, Mill habla realmente como si sus cuatro métodos de investigación experimental, que él ve como «los únicos modos posibles de investigación experimental»,[185] fueran métodos de descubrimiento. Y se le ha objetado a veces que en realidad sólo son vías para comprobar la validez de hipótesis científicas que han sido elaboradas por otros medios. Pero para hacer justicia a Mill hay que añadir que insiste más en la condición de los métodos como métodos de prueba que en su función como posibles métodos de descubrimiento. «Si siempre se producen los descubrimientos por observación y experimentación sin "deducción", los cuatro métodos son métodos de descubrimiento; pero aunque no fueran métodos de descubrimiento, no sería menos cierto que son los únicos métodos de "prueba"; y en calidad de tales, incluso los resultados de la deducción son atribuibles a ellos.» [186]

Mill reconoce, por supuesto, que la experimentación tiene un campo de aplicación limitado. En astronomía no podemos realizar los experimentos que podemos realizar en química. Y lo mismo ocurre, más o menos, en psicología y sociología. Por ende, pues, el método de tales ciencias, «si han de realizar algo de valor, debe ser en gran medida, si no principalmente, deductivo».[187] Pero su principio general es que «la observación sin experimento (prescindiendo de la deducción) puede indagar las consecuencias y coexistencias, pero no puede probar la causalidad».[188] Y los cuatro métodos mencionados anteriormente son métodos de prueba, métodos que convierten una hipótesis en una asegurada ley causal. Mill, por lo tanto, no está dispuesto a aceptar la idea, que atribuye a Whewell, de que cuando falta la refutación empírica debemos contentarnos con dejar en pie una hipótesis hasta que aparezca otra hipótesis más simple, igualmente consecuente con los hechos empíricos. En su opinión, la falta de refutación no es en ningún aspecto la única prueba que requieren las leyes físicas. Y por esto insiste en el uso de los métodos de investigación experimental, siempre que sean practicables.

¿Consigue Mill justificar la inferencia inductiva desde lo observado a lo no observado, desde lo conocido a lo desconocido? Si concentramos la atención en su aserción explícita de que toda inferencia va de lo particular a lo particular, y si suponemos que todos los particulares son entidades completamente aisladas (es decir, si concentramos la atención en los elementos nominalistas del pensamiento de Mill) hay que contestar negativamente. Mill, por supuesto, podía haber intentado elaborar una teoría de la probabilidad. Pero, a falta de tal teoría, tal vez hubiera sido mejor decir que la ciencia se justifica por sus logros y no necesita posterior justificación teórica. Al mismo tiempo podemos decir que Mill proporciona tal justificación. Pero sólo dando por supuesto que en la Naturaleza hay una estructura de constancias reales

que son algo más que puras consecuencias empíricas. Con otras palabras, él justifica la inferencia científica asumiendo una posición realista y olvidando las implicaciones del nominalismo.

8. El método en las ciencias morales.

La aspiración de Hume a ampliar el reino de la ciencia desde el estudio del mundo material no-humano al hombre mismo, creando una ciencia de la naturaleza humana, se había visto parcialmente cumplida en los predecesores empiristas de Mill. Los psicólogos asociacionistas intentaron fundamentar la psicología, el estudio de la vida espiritual del hombre, sobre bases científicas. Bentham, a su vez, creía estar desarrollando una ciencia de la vida moral del hombre y del hombre en sociedad. Como hemos visto, J. S. Mill consideraba que la idea de la naturaleza humana de Bentham era estrecha y miope. Y era muy consciente de que la ciencia de la naturaleza humana no había progresado en proporción al progreso realizado por las ciencias físicas. Así, pues, quien pretendiera crear una lógica de las «ciencias morales» no podía limitarse al problema de establecer en forma abstracta y explícita un método o métodos de demostración que ya se habían utilizado para conseguir admirables resultados concretos. Su trabajo debía ser en gran medida de tanteo, la indicación de un sendero a seguir en el futuro, más que la reflexión sobre un camino ya andado. Pero en cualquier caso era lógico que Mill insistiera en la necesidad de desarrollar una lógica de las ciencias morales. No quiero decir con esto que estuviera influido exclusivamente por sus predecesores ingleses, porque la filosofía social francesa fue también un factor estimulante. Pero, dado el movimiento general del pensar, era lógico que un hombre que deseaba construir una lógica de la inferencia inductiva y que al mismo tiempo se interesaba profundamente por el pensamiento y la reforma sociales, incluyera al hombre en sociedad en el campo de sus reflexiones sobre el método científico.

El sexto libro del *Sistema de lógica* se titula «Sobre la lógica de las ciencias morales». Por «ciencias morales» entiende Mill aquellas ramas del saber que guardan relación con el hombre, siempre que no tengan un carácter estrictamente normativo y que no puedan clasificarse como partes de la ciencia física. La primera condición excluye la ética práctica o «moralidad», es decir, la ética expresada en forma

imperativa. «El modo imperativo es la característica del arte, que en eso se distingue de la ciencia.»[189] La segunda condición excluye el estudio de los estados del entendimiento en cuanto se consideren inmediatamente causados por estados corporales. El estudio de las leyes reguladoras de las relaciones entre los estados del entendimiento pertenece a la psicología como ciencia moral; pero el estudio de las leyes reguladoras de las sensaciones consideradas como directamente dependientes de ciertas condiciones físicas pertenece a la fisiología, que es una ciencia natural. Con tal que tengamos en cuenta estas calificaciones, podremos decir que las ciencias morales abarcan la psicología, la etología o ciencia de la formación del carácter,[190] la sociología y la historia, si bien la ciencia histórica es en realidad una parte de la sociología general, es decir, de la ciencia del hombre en sociedad.

Lo que se necesita, en opinión de Mill, es rescatar a las ciencias morales del «empirismo». Es decir, las leyes descriptivas puramente empíricas deben convertirse en leyes explicativas o causales o en leyes deducidas de éstas. Tal vez hayamos observado, por ejemplo, que en todos los casos conocidos los seres humanos se comportan, en ciertas circunstancias, de una manera determinada. Generalizamos entonces y decimos que los seres humanos se comportan de tal manera. Pero la simple observación de un cierto número de casos no nos garantiza, en realidad, que la ley empírica tenga valor universal. Tal garantía puede proporcionarla sólo la averiguación de la causa o las causas que determinan el comportamiento humano en determinadas condiciones. Y sólo averiguando tales relaciones causales puede desarrollarse una verdadera ciencia de la naturaleza humana. De esto no se sigue, por supuesto, que podamos siempre acertar en la práctica las leyes exactas. Pero éste por lo menos, es el ideal. Así, una vez más, en la distinción entre empirismo y ciencia advertimos que Mill creyó firmemente en la existencia de relaciones causales objetivas por descubrir.

El tema principal de la psicología como ciencia moral son «las constancias de sucesión, las leyes, ultimas o derivadas, según las cuales un estado mental sucede a otro», es causado por o al menos es causado para seguir a otro.[191] Estas leyes son las de la asociación de ideas, comprobadas ya, y que según Mill sólo podían comprobarse por los métodos de investigación experimental. Así, pues, la psicología es «a la vez, o principalmente, una ciencia de la observación y de la experimentación».[192]

Sin embargo, cuando en etología consideramos la formación del carácter, especialmente el carácter propio de una nación, queda poco lugar para la experimentación. Pero la simple observación no basta para establecer a la etología como una ciencia. Así, pues, su método debe ser «a la vez deductivo».[193] Es decir, debe presuponer la psicología, y sus principios deben deducirse de las leyes generales de la psicología, mientras que las leyes empíricas ya aceptadas referidas a la

formación del carácter —individual o nacional— deben poderse derivar de tales principios y, por tanto, deben poder funcionar como verificaciones de ellos. Más aún, una vez establecidos firmemente los principios de la etología, quedará abierto el camino para el desarrollo de un arte correspondiente, a saber, el de la educación práctica, que hará posible la utilización de los principios con vistas a la producción de efectos deseables o a la prevención de efectos indeseables.

La ciencia social, la ciencia del hombre en sociedad, estudia «las acciones de las masas humanas colectivas, y los distintos fenómenos que constituyen la vida social».[194] Abarca, por supuesto, el estudio de la política. En las ciencias sociales o en sociología, como en etología, la producción de experimentos artificiales es impracticable, en tanto la simple observación no basta para crear la ciencia. Al propio tiempo, el método deductivo utilizado en geometría no suministra un modelo apropiado. Bentham, sin duda, se esforzó por deducir una teoría político-social de un solo principio, a saber, el de que los hombres buscan siempre su propio interés. Pero en realidad no siempre es cierto que las acciones humanas estén invariablemente gobernadas por intereses egoístas. Y, al efecto, tampoco es universalmente cierto que estén gobernadas por motivos altruistas. En general, los fenómenos sociales son demasiado complejos y son resultado de demasiados factores diversos, para que puedan deducirse de un solo principio. Si busca un modelo de método, el sociólogo debería acudir a la ciencia física y no a la geometría. Porque el científico físico admite que una variedad de causas contribuye a la producción de un efecto, y lo mismo una variedad de leyes.

Mill subraya la utilidad, en las ciencias sociales, de lo que él llama el método deductivo inverso o método histórico. Empleando tal método, el sociólogo no deduce de las leyes conclusiones *a priori* y luego las verifica mediante la observación; primero obtiene las conclusiones de la experiencia, como generalizaciones empíricas aproximadas, y luego las relaciona «con los principios de la naturaleza humana por medio de razonamientos *a priori*, cuyos razonamientos constituyen así una verificación real».[195] Tal idea la tomó Mill —y lo reconoce francamente— de Auguste Comte: «Era una idea completamente nueva para mí cuando la encontré en Comte: y si no hubiera sido por él, no habría llegado a ella tan pronto (caso de haber llegado algún día)».[196]

Pero si bien Mill insiste en la utilidad del método deductivo inverso, no está dispuesto a admitir que sea el único método adecuado en sociología. Porque también podemos servirnos del método deductivo directo, siempre que seamos conscientes de sus limitaciones. Por ejemplo, si sabemos que *X* es una ley de la naturaleza humana, podemos deducir que los seres humanos tenderán a actuar de un modo determinado. Pero no podemos saber y predecir positivamente que actúen de tal modo en un momento determinado. Porque no podemos conocer de antemano, o al menos sólo

raras veces, todos los demás agentes causales en juego, que puedan contrarrestar el efecto de la causa con que contamos o combinarse con ella para producir un efecto bastante distinto del que se habría dado, de no concurrir otros agentes causales. Sin embargo, el método deductivo directo, tiene sin duda su utilidad en la predicción de las tendencias que han de actuar. Y esto tiene importancia en la política práctica. La tiene, además, de un modo especial, en una ciencia como la economía política, que «considera a la humanidad preocupada únicamente por adquirir y poseer un bienestar».[197] Sin duda no es esto lo que la humanidad hace, pero el hecho es que cuanto más simplifiquemos nuestra noción del hombre, tanto más campo podemos dejar al método deductivo directo. Y al revés, cuanto más compleja sea la situación considerada, tanto más tendremos que recurrir al método deductivo inverso.

En sociología, Mill sigue a Comte al distinguir entre estática y dinámica sociales. La primera indaga y verifica las regularidades de la convivencia en sociedad. Es decir, investiga las acciones y reacciones mutuas de los fenómenos sociales contemporáneos, haciendo abstracción, en la medida de lo posible, del proceso continuo de cambio que siempre, aunque gradualmente, está modificando el complejo total de los fenómenos. La dinámica social, en cambio, estudia la sociedad como ser en estado de movimiento continuo o cambio continuo, e intenta explicar las consecuencias históricas de las condiciones sociales. Pero si bien podemos averiguar algunas leyes universales del cambio o progreso histórico, no es posible predecir la medida del progreso. Porque no podemos predecir la aparición de aquellos individuos excepcionales que ejerzan una marcada influencia en el curso de la historia.

Al llegar a este punto, Mill remite al ensayo de Macaulay sobre Dryden y critica la tesis, allí expresada, de la inoperatividad relativa de grandes individuos históricos. No podemos dar por supuesto legítimamente, por ejemplo, que sin Sócrates, Platón y Aristóteles, la filosofía europea se hubiera desarrollado como lo hizo, ni tan sólo que se hubiera desarrollado. Tampoco podemos afirmar justificadamente que si Newton no hubiera existido, algún otro habría desarrollado prácticamente por esa misma época su filosofía natural. Es un completo error suponer que la verdad de que todas las voliciones y acciones humanas sean causadas, implica la conclusión de que los individuos de talento sobresaliente no puedan ejercer una influencia excepcional. Es evidente que el concepto de Mill de la ciencia social, en tanto incluye la explicación del comportamiento humano en términos de leyes causales, presupone la predecibilidad, en principio, de todas las voliciones y acciones humanas. Este tema se ha tratado ya en relación con la teoría ética de Mill; pero Mill insiste en que tal predecibilidad no debe confundirse con el «fatalismo», entendiendo por tal que la voluntad humana no juega ningún papel en la determinación de la causa de los hechos. Porque la voluntad humana es por sí misma una causa, y muy poderosa.[198] Además, en sociología hay que mantener un término medio entre creer que no puede

averiguarse ninguna ley causal determinada y creer que es posible predecir la marcha de la historia. Las leyes sociales son hipotéticas, y las generalizaciones basadas en estadísticas, por su misma naturaleza admiten excepciones.

Mill sin duda expresa su creencia de que con el progreso de la civilización, los medios colectivos tienden a predominar más y más, y que en la medida en que esto ocurre la predicción se hace más fácil. Pero está pensando, por ejemplo, en la diferencia entre una sociedad en la cual muchas cosas dependen de los caprichos de un individuo, el monarca absoluto, y una sociedad en la cual el pueblo expresa libremente su voluntad por medio del sufragio universal. En otras palabras, las generalizaciones empíricas tienen un poder predictivo mayor cuando se refieren a los hombres en masa, que cuando se refieren al individuo.[199] Es cierto que uno de los objetivos primordiales de la ciencia social es relacionar tales generalizaciones empíricas con las leyes de la naturaleza humana. Pero la situación es demasiado compleja para que sea posible predecir infaliblemente el proceso histórico, aun cuando, según Mill, los cambios en la sociedad humana han facilitado el acercamiento a una ciencia de la historia o de la dinámica social.

9. La materia como posibilidad permanente de las sensaciones.

La concepción general que Mill tiene de las ciencias, físicas o morales, presupone sin duda la existencia del mundo exterior. Bueno será volver ahora a su examen de las bases de nuestra creencia en tal mundo, examen que en gran parte se encuadra en el marco de su crítica a la filosofía de Sir William Hamilton sostenía que en la percepción tenemos un conocimiento inmediato del ego y del no-ego, del yo y de algo que existe aparte del yo. Mill, sin embargo, aunque no vacila en reconocer que, como decía Hume, creemos instintivamente en la existencia de un mundo exterior, se esfuerza en mostrar que tal creencia puede explicarse psicológicamente, sin que sea necesario recurrir a la hipótesis de que ella exprese un dato original de la conciencia. Mill enuncia dos postulados. Según el primero, el entendimiento es capaz de expectación, mientras el segundo afirma la validez de la psicología asociacionista. Sobre la base de ambos postulados, afirma que hay asociacionistas «que dando por supuesto que no ha existido una intuición consciente del mundo exterior, no tendrían

más remedio que promover la creencia en un mundo exterior permanente y se sentirían motivados a considerarlo como una intuición».[200]

Supongamos que tengo ciertas sensaciones visuales y táctiles que producen en mi mente una asociación de ideas. Por ejemplo, cuando estoy sentado ante la mesa de mi despacho, tengo aquellas sensaciones visuales a las que llamo «ver la mesa» y las sensaciones táctiles a las que llamo «tocar o sentir la mesa». Y se produce una asociación tal que cuando tengo una sensación visual de esta clase se me presenta como posibilidad una sensación táctil. Y recíprocamente, cuando tengo sólo una sensación táctil (como cuando la habitación está completamente a oscuras) se da allí como posibilidad una sensación visual. Más aún, cuando dejo la habitación y luego vuelvo a ella, tengo similares sensaciones. Así, pues, se forma en mi mente una asociación tal, que cuando estoy fuera de la habitación estoy firmemente persuadido de que, si en cualquier momento entrara en ella, tendría o podría tener sensaciones similares. Además, puesto que esas posibles sensaciones forman un grupo, y puesto que además tal grupo sabemos que se encuentra dentro de variadas relaciones causales, pienso inevitablemente en la posibilidad permanente de las sensaciones como si fueran un objeto físico permanente. Las sensaciones reales son transitorias y fugitivas. Pero las posibilidades de la sensación, asociadas como un grupo, permanecen. Así, llegamos a distinguir entre sensaciones y objetos físicos. Pero el fundamento de que creamos en tales objetos externos es la existencia de distintos racimos o grupos de posibles sensaciones asociados mutuamente, grupos que son permanentes en comparación con las sensaciones reales.[201]

Otra cuestión. Nos damos cuenta de que las posibilidades permanentes de la sensación —en las cuales pensamos como en unos objetos físicos— «pertenecen tanto a otros seres humanos o sentientes como a nosotros mismos»,[202] aunque es indudable que aquéllos no experimentan las mismas sensaciones reales que nosotros. Y esto pone el sello final a nuestra creencia en un mundo exterior común.

Ahora bien, la teoría de Mill, tal como ha sido bosquejada hasta aquí, podría acaso ser tomada simplemente como un registro psicológico de la génesis de una creencia. Es decir, podría ser entendida como si fuera libre de todo compromiso ontológico, como no implicando ninguna afirmación acerca de la naturaleza ontológica de los objetos físicos. De hecho, sin embargo, Mill procede a definir la materia como «una posibilidad permanente de sensación»,[203] en tanto los cuerpos son grupos de posibilidades simultáneas de sensaciones. A decir verdad, indica que se trata de definir la materia, más bien que de denegar su existencia. Pero deja claro que, como «todos los berkelianos»,[204] él cree en la materia sólo en el sentido de su definición, definición que —dice— comprende el significado total que la gente común adjudica a tal término, sea cual sea el que algunos filósofos y teólogos puedan haberle dado. Así, el propio Mill se compromete claramente en una afirmación

ontológica.

La definición de la materia como posibilidad permanente de sensación es, sin embargo, ambigua. Porque fácilmente sugiere la idea de un fundamento permanente de posibles sensaciones, fundamento que es en sí incognoscible. Y si esto fuera lo que Mill intentó expresar, inevitablemente se abriría una zanja entre el mundo de la ciencia y la realidad física que lo fundamenta. Las verdades científicas se referirían a los fenómenos, y no a las «cosas en sí». Pero aunque Mill indica una vez y otra que «toda materia, aparte de los sentimientos de los sentientes, no tiene más que una existencia hipotética e insustancial, es una simple hipótesis para explicar nuestras sensaciones»,[205] deja bien claro que no intenta afirmar la validez de esta hipótesis.

Por supuesto, si interpretamos a Mill con los trazos por los cuales Berkeley es a menudo interpretado —o sea, como diciendo simplemente que las cosas materiales no son más que lo que percibimos y lo que podemos percibir que sean y que no existe un sustrato incognoscible, según postulaba Locke— la naturaleza de la ciencia, tal como la describe Mill, no aparecería como afectada. Pero aunque sin duda es parte de lo que Mill quiere decir, como lo muestra su convicción de que su definición de la materia le coloca junto al hombre corriente, queda en pie el hecho de que Mill habla de las cosas materiales como si fueran «sensaciones». Así dice, por ejemplo, que «el cerebro, tanto como las funciones mentales, es, en cuanto materia misma, un conjunto de sensaciones humanas reales o inferidas como posibles, en suma, las que se le ofrecen al anatomista cuando abre el cráneo…».[206] Y de ahí parece seguirse que la ciencia física investiga las relaciones entre sensaciones, principalmente, por supuesto, sensaciones posibles, pero en definitiva sensaciones. Sin duda, el propio Mill habla de las relaciones causales o consecuencias constantes como existentes entre las series de sensaciones posibles.

Es comprensible que ciertos empiristas posteriores hayan tratado de olvidar tal conclusión, absteniéndose de decir que las cosas materiales son sensaciones o datos de los sentidos. En vez de esto, se han limitado a decir que una proposición en la que se menciona un objeto físico o material, en principio puede traducirse a otras proposiciones en las que sólo se mencionen datos de los sentidos; donde la relación entre la sentencia original y su traducción sea tal, que si la primera es verdadera (o falsa) la segunda será verdadera (o falsa) y viceversa. La cuestión de si tal afirmación ha sido fructífera no nos detendrá ahora.[207] La cosa es que, en lo que a Mill se refiere, él habla como si la «materia» de la ciencia física fueran las sensaciones humanas.

Es ésta, sin embargo, una posición difícil de sostener. Supongamos que las sensaciones se interpreten como estados subjetivos. Esto opondría graves dificultades a las ideas de Mill a propósito de la génesis de nuestra creencia en un mundo externo, tal como se ha expuesto antes. Por ejemplo, Mill dice que «encontramos», que hay

posibilidades de sensación tan comunes a los demás como a nosotros mismos. Pero los demás no serán para mí más que posibilidades permanentes de sensación. Y si se entiende la palabra «sensación» como un estado subjetivo, parece deducirse que los demás hombres, y sin duda todas las cosas, quedarían reducidas a mis estados subjetivos. En el campo científico, esto desembocaría en un estudio de las relaciones entre mis sensaciones. ¿Pero es creíble que si un anatomista observa un cerebro humano, el objeto de su observación sea sólo el conjunto de sus propios estados subjetivos reales y posibles? En pocas palabras, el resultado lógico de definir a los objetos físicos en términos de sensaciones, cuando la sensación se entiende como un estado subjetivo, es el solipsismo. Y nadie cree en realidad que el solipsismo sea verdadero.

Puede objetarse que Mill jamás pretendió decir que la ciencia se preocupara sólo de estados subjetivos, en cualquiera de los sentidos ordinarios del término. Y la objeción es naturalmente válida. Está perfectamente claro que Mill no intentó sostener que el conjunto del mundo físico consistiera en sus sensaciones (las de Mill) en un sentido subjetivo. Pero entonces tenemos que «cosificar» las sensaciones convirtiéndolas en objetos físicos comunes, o bien debemos suponer que decir que un objeto físico es una posibilidad permanente de sensaciones equivale a decir que un objeto físico es aquello que puede causar sensaciones en un sujeto sentiente. La primera posibilidad sería una tesis muy singular, mientras que la segunda tendería a introducir de nuevo el concepto de «cosas en sí» y la separación entre el mundo de la ciencia y la realidad física, a la que ya se ha aludido.

El hecho es que, después de mostrar, para su propia satisfacción por lo menos, que nuestra creencia en el mundo exterior puede explicarse genéticamente en términos de asociación de ideas, Mill se deja llevar por afirmaciones ontológicas sin tener realmente en cuenta sus implicaciones con respecto a la naturaleza de la ciencia física. Y me parece indudable en cualquier caso que el análisis empírico del objeto físico realizado por Mill no es en realidad compatible con una concepción realista de ciencia que fundamente su doctrina sobre las leyes causales.

10. El análisis del entendimiento y el espectro del solipsismo.

Mill estaba obviamente predispuesto, por la tradición empirista, a dar un concepto de la mente análogo al de los empiristas. «No tenemos un concepto de la mente en sí, aparte de sus manifestaciones conscientes. No podemos conocerlo ni imaginárnoslo más que representado en la sucesión de múltiples sentimientos a los cuales los metafísicos llaman “estados o modificaciones de la mente”».[208] Por supuesto, es evidente que tenemos que hablar de la mente como si fuera algo fijo en comparación con los estados mentales cambiantes. Pero si no hubiera que tener en cuenta en la situación ningún factor especial, podríamos definir perfectamente a la mente como posibilidad permanente de estados mentales.

De hecho, sin embargo, el análisis fenoménico de la mente ofrece problemas especiales. Porque «si hablamos de la mente como serie de sentimientos, necesariamente tenemos que completar la afirmación diciendo que se trata de una serie de sentimientos conscientes de sí mismos en cuanto pasados y futuros».[209] Y ¿cómo podrían las series, en cuanto tales ser conscientes de sí mismas? Nada nos hace suponer que lo material goce de conciencia; pero la mente sin duda la tiene.

Aunque Mill se da cuenta de este problema y reconoce que el lenguaje expresa la irreductibilidad de la mente a la serie de fenómenos mentales, no está dispuesto a sacrificar el fenomenismo. Así, pues, se ve obligado a afirmar que la serie de sentimientos, como dice él, puede ser consciente de sí misma en tanto que serie, aunque sin duda es incapaz de explicar cómo es posible tal hecho «Creo que lo más sensato, con mucho, que podemos hacer es aceptar este hecho inexplicable, sin ninguna teoría que explique su posibilidad; y cuando tengamos que hablar de ello con términos que presupongan una teoría, habrá que servirse de tales términos con reservas respecto a su significado.»[210]

En conexión con el análisis del concepto de mente, Mill plantea el problema del solipsismo. Según Reid, hace notar, no tengo ninguna prueba de la existencia de otros yos, si no soy más que una serie de sentimientos o un «hilo de conciencia». Mi llamada conciencia de otros yos no es más que la conciencia de mis propios sentimientos privados. Pero tal línea de argumentación, afirma Mill, es «uno de los errores más palpables de Reid».[211] Por una parte, aun cuando yo crea que mi propia mente es una serie de sentimientos, nada me impide concebir a las demás mentes como series parecidas de sentimientos. Por otra parte, por vía de inferencia se me hace evidente la existencia de otras mentes distintas a la mía, como muestran las reflexiones siguientes.

Las modificaciones en la posibilidad permanente de sensaciones a la cual llamo «mi cuerpo», me evocan sensaciones reales y estados mentales que forman parte de la serie a la cual llamo «mi mente». Pero me doy cuenta de la existencia de otras posibilidades permanentes de sensaciones que no tienen que ver, en este sentido, con mi vida mental. Y al propio tiempo me doy cuenta de una serie de acciones y otros

signos externos en tales posibilidades permanentes de sensación o cuerpos, que puedo interpretar como signos o expresiones de estados mentales internos análogos a los míos.

Es bastante común la idea de que conocemos la existencia de otras mentes por inferencia a partir del comportamiento corporal externo. El problema está, sin embargo, en que Mill ha analizado ya los cuerpos en términos de sensaciones Es evidente que nunca intentó decir o implicar que el cuerpo de otra persona fuera pura y únicamente un conjunto de *mis* sensaciones, reales y posibles. Pero en cualquier caso debe enfrentarse con la objeción de que sólo soy consciente del cuerpo de otro a través de mis sensaciones y que, si se define el cuerpo en términos de sensaciones, Mill debe reconocer o que tales sensaciones son mías o que las sensaciones pueden existir por sí mismas, o que un cuerpo es base de posibles sensaciones. En el primer caso, la conclusión lógica es el solipsismo. En el segundo caso, nos encontramos ante una tesis muy peculiar. En el tercer caso, como se ha señalado ya, se desmorona el análisis fenoménico de las cosas materiales. Y puesto que el análisis fenoménico de la mente ofrece una dificultad especial —el propio Mill lo reconoce explícitamente—, éste es *a fortiori* un tema sujeto a dudas.

El solipsismo ha mostrado el espectro fantasmagórico del fenomenismo. No quiere decir esto que los fenomenistas se hayan adherido realmente al solipsismo. No han hecho cosa semejante. El problema ha consistido más bien en establecer el fenomenismo de tal forma, que no condujera ni a una conclusión solipsista, por una parte, ni, por otra, a un abandono implícito del fenomenismo. Tal vez el intento más feliz en el establecimiento de la posición fenomenista haya sido la versión lingüística moderna, a la cual nos referimos en el apartado anterior. Pero tal postura puede parecer una evasión de los problemas críticos.

Al propio tiempo, si empezamos por buscar substratos escondidos, caeremos en otros problemas. Y nada nos impide simpatizar con el subyacente sentido común de las aproximaciones de algunos recientes devotos del culto al lenguaje corriente. El problema está, sin embargo, en que una vez devueltas las cosas al lenguaje corriente, los problemas filosóficos familiares tienden a plantearse de nuevo.

11. La religión y la teología natural según Mill.

Como se ha indicado en la nota biográfica, Mill fue educado por su padre sin ningún tipo de creencia religiosa. Sin embargo, no compartió la marcada hostilidad de James Mill hacia la religión, en cuanto intrínsecamente perjudicial para la moral. Fue, pues, más propicio a la consideración de las pruebas de la existencia de Dios. Respecto al argumento ontológico, en su modalidad cartesiana, señala que «no es probable que satisfaga a nadie en nuestra época».[212] Y puesto que veía la relación causal como una relación esencial entre los fenómenos, tampoco es de extrañar que afirmara, con Hume y Kant, que «la prueba de la "causa primera" no vale por sí misma para la fundamentación del "teísmo"».[213] Sin embargo, está dispuesto a considerar seriamente el argumento del designio de la Naturaleza, en cuanto es «un argumento de carácter estrictamente científico, que no retrocede ante el examen científico, sino que exige ser juzgado según los cánones establecidos de la "inducción". El argumento del designio se fundamenta totalmente en la experiencia».[214] Queda en pie el problema de si la prueba de una realidad metafenoménica puede ser llamada adecuadamente «científica»; pero la idea principal de Mill es que aun cuando el argumento de la finalidad de la Naturaleza concluya afirmando la existencia de un ser divino quien sí mismo trasciende el alcance de la investigación científica, tal argumento se basa en hechos empíricos, en una forma fácilmente comprensible, y formula una inferencia, cuya validez queda abierta a la discusión razonable.

La formulación del argumento ofrecida por Paley de nada sirve. Es cierto que si nos encontramos con un reloj en una isla desierta, inferimos de hecho que un ser humano lo ha puesto allí. Pero lo haremos sólo porque sabemos por experiencia que los relojes son objetos fabricados y manejados por seres humanos. Sin embargo, no tenemos experiencia previa de objetos naturales hechos por Dios. Razonamos por analogía. Es decir, razonamos por semejanzas entre fenómenos que ya sabemos producto del designio humano y otros fenómenos que atribuimos luego al trabajo productivo de una inteligencia supramundana.

Hay que añadir, sin embargo, que el argumento de la finalidad de la Naturaleza se apoya en una analogía especial, a saber, la acción en común de varios factores hacia un mismo fin. Por ejemplo, del orden y estructura de las distintas partes del aparato visual que en conjunto producen la vista, el argumento infiere la labor de una inteligencia supramundana. No podemos excluir, claro está, todas las demás explicaciones de tal fenómeno. Así, pues, el argumento no puede conducir más que a una conclusión con un grado limitado de probabilidad. Pero el tal argumento no por esto deja de ser una inferencia inductiva razonable.[215] «Creo que debe admitirse que, en el estado actual de nuestro conocimiento, las adaptaciones de la Naturaleza proporcionan un amplio balance de probabilidad en pro de la creación dirigida por la inteligencia.»[216]

Según Mill, sin embargo, no podemos aceptar la existencia de Dios como verdad probable, y al mismo tiempo afirmar la omnipotencia divina. Porque designio implica la adaptación de unos medios a un fin, y la necesidad de usar medios revela una limitación de poder. «Toda señal de "designio" en el "cosmos" es una prueba contra la omnipotencia del planeador.»[217]

Éste no me parece un argumento muy efectivo. Porque si bien el argumento del designio tomado en sí mismo, concluye sólo afirmando la existencia de un planeador, no de un creador, no por ello se demuestra que el planeador no sea el creador. Y es difícil ver cómo el mero hecho de usar medios para un fin sea una prueba contra la omnipotencia. Pero el interés primordial de Mill está en otro sitio, a saber, en el argumento de que hay una incompatibilidad evidente entre afirmar al mismo tiempo que Dios sea omnipotente e infinitamente bueno. Y ésta es una índole de argumentación mucho más interesante.

La tesis de Mill es que si Dios es omnipotente puede evitar el mal, y que si no lo hace no puede ser infinitamente bueno. No sirve decir con el deán Mansel que el término «bueno» es predicado de Dios analógicamente y no en el mismo sentido en que se aplica a los seres humanos. Porque de hecho esto equivale a decir que Dios no es bueno en ningún sentido que pueda darse a tal término. En fin, si queremos sostener que Dios es bueno, debemos decir también que su poder es limitado o finito.

Mill no tiene inconveniente en reconocer como razonable la creencia de que Dios desea la felicidad del hombre. Porque esto es sugerido por el hecho de que el placer parece ser el resultado del normal funcionamiento del organismo humano y el dolor resulta de alguna interferencia en tal funcionamiento. Al propio tiempo, es difícil pensar que Dios creara el universo con el único fin de hacer feliz al hombre. Todo parece indicar que, si hay un creador inteligente, éste tiene otros motivos además de la felicidad de la humanidad, o de los seres sentientes en general, y que tales motivos, sean los que sean, son para él de gran importancia.

Con otras palabras, la teología natural no nos lleva muy lejos. Sin duda no es irracional —por lo menos en cuanto sabemos hasta ahora— creer en un ser divino inteligente con poder limitado. Pero la actitud adecuada que hay que adoptar es la que Mill llama «un escepticismo racional», que es algo más que un puro agnosticismo, pero algo menos que un asentimiento firme.

Todo esto estaría muy bien si los que realmente se interesan por el problema de la existencia de Dios se ocuparan única y exclusivamente en buscar una hipótesis explicativa. Pero es evidente que no es así. Para una persona religiosa la creencia en la existencia de Dios no es exactamente lo mismo que creer que el arquitecto de la catedral de San Pablo fue Sir Christopher Wren. Y Mill reduce el problema a la cuestión del valor pragmático o la utilidad de la religión. Si bien reconoce que se ha hecho mucho daño en nombre de la religión y que algunas creencias religiosas

pueden ser perjudiciales para el comportamiento humano, no está dispuesto a compartir la opinión de su padre, de que la religión es «el mayor enemigo de la moral».[218] Porque la religión, como la poesía, puede proporcionar al hombre ideas que trasciendan a las que de hecho le ofrece la vida humana. «Por lo tanto, el valor de la religión para el individuo, en el pasado y en el presente, como fuente de satisfacción personal y de sentimientos elevados, no puede discutirse.»[219] Y en el cristianismo encontramos un concepto de la bondad ideal encarnado en la figura de Cristo.

Sin duda no faltará quien juzgue inmoral la indicación de que el valor pragmático de la religión proporciona un argumento para creer en Dios y crea que es una traición a nuestro deber de prestar atención únicamente al peso de la evidencia empírica. Pero aunque tal punto de vista es comprensible, Mill, en cualquier caso, ve la función de la religión en la historia humana como algo más que la solución de un rompecabezas intelectual a base de una hipótesis inductiva.

Al mismo tiempo, Mill se plantea la cuestión de si el edificio moral de las religiones superiores no podría conservarse sin la creencia en un Ser sobrenatural. Y en lo que se refiere a la provisión de un objeto ideal de la emoción y del deseo, sugiere que «la "religión de la humanidad" provee a tal necesidad en un grado tan eminente y en un sentido tan alto como lo hacen las religiones sobrenaturales, incluso en sus mejores manifestaciones, y mucho más que cualquiera de las otras».[220] Es cierto que algunas religiones tienen la ventaja de mantener la esperanza en la inmortalidad. Pero a medida que vayan mejorando las condiciones de esta vida y los hombres crezcan más felices y sean más capaces de lograr la felicidad por un comportamiento no egoísta, los seres humanos, cree Mill, «se preocuparán cada vez menos de esta esperanza lisonjera».[221] Sin embargo, si incluimos en la religión de la humanidad la creencia en la existencia de un Dios de poder limitado, que la teología natural justifica como verdad probable, tal creencia añade a otros alicientes para trabajar por el bienestar de nuestros prójimos la convicción de que «todos podemos cooperar con el Ser invisible al que debemos todo lo que es agradable en la vida».[222] Así, pues, aun cuando la religión de la humanidad esté destinada a ser la religión del futuro, no excluye necesariamente la creencia en Dios.

Mill está de acuerdo, pues, con Auguste Comte en que la llamada «religión de la humanidad» es la religión del futuro, aunque no esté de acuerdo con las fantásticas proposiciones de Comte para la organización de tal religión. Al mismo tiempo, no excluye la creencia en un Dios finito con el cual el hombre pueda cooperar. Y aunque su idea de la religión claramente no es la que satisfaga a un Kierkegaard ni, a decir verdad, a nadie que entienda la religión como algo que compromete absolutamente el «yo» hacia el Absoluto personal, sin embargo no cree, como algunos empiristas que le precedieron, que uno pueda desembarazarse de la religión por un estudio

psicológico de la forma en que haya podido originarse la creencia religiosa, o bien apelando a los daños que se han hecho en nombre de la religión. Aunque las premisas empiristas determinan en realidad su valoración de la fuerza de los argumentos de la existencia de Dios, Mill se esfuerza por mantener una posición intelectual abierta. Y aunque ve que las pruebas ofrecidas representan «sólo uno de los grados más bajos de probabilidad»,[223] cuando se publicaron póstumamente, en 1874, los *Three Essays on Religion* (*Tres ensayos sobre la religión*), algunos círculos positivistas se sorprendieron al ver hasta qué punto hacía Mill concesiones al teísmo. En cualquier caso, Mill había viajado una modesta distancia, más allá del punto en el que su padre se había detenido.

Capítulo IV Empirístas, agnósticos, positivistas.

1. Alexander Bain y la psicología asociacionista.

La psicología asociacionista fue aún desarrollada por Alexander Bain (1818-1903), quien ocupó la cátedra de lógica en la Universidad de Aberdeen desde 1860 hasta 1880. Bain ayudó a J. S. Mill en la preparación de su *Sistema de lógica*,[224] y aportó algunas de las notas psicológicas para la edición del *Análisis de los fenómenos del entendimiento humano* cuidada por el hijo de Mill. Pero aunque a veces se le considera discípulo de Mill, el propio Mill indica que el joven Bain no necesitó en realidad a ninguno de sus predecesores, excepción hecha de los precursores comunes a ambos.

Bain aspiró principalmente a desarrollar la psicología empírica como ciencia sustantiva, más que a utilizar el principio de asociación de ideas para resolver los problemas filosóficos determinados. Más tarde, se ocupó en relacionar ciertos procesos psíquicos con sus bases psicológicas, y en este sentido heredó más los intereses de Hartley que los de los Mill.[225] No obstante, si bien su pensamiento permanece encuadrado en la estructura general de la psicología asociacionista,[226] los títulos de sus obras principales: *The Senses and the Intellect* (*Los sentidos y el intelecto*, 1855) y *The Emotions and the Will* (*Las emociones y la voluntad*, 1859), muestran que amplió su campo de estudio desde la sensación y la actividad intelectual a los aspeaos emotivos y volitivos de la naturaleza humana.[227] Y tal cambio le hizo posible superar, por lo menos hasta cierto punto, la tendencia de los psicólogos asociacionistas a definir la vida mental del hombre como el resultado de un proceso puramente mecánico.

El marcado interés de Bain por la actividad humana se hace evidente, por ejemplo, en su examen de la génesis de nuestra creencia en un mundo externo, material Si fuéramos sólo sujetos de sensaciones puramente pasivas —de sensaciones o de impresiones— consideradas aparte de toda actividad o despliegue de energía por nuestra parte, nuestro estado de conciencia alerta se parecería al estado de sueño. De hecho, sin embargo, «la sensación en nosotros no es nunca totalmente pasiva, y en general se inclina más hacia lo contrario. Más aún, la tendencia al movimiento existe antes del estímulo de la sensación; y el movimiento da un carácter nuevo a la

totalidad de nuestra existencia perceptiva».[228] Las impresiones recibidas de fuera producen movimiento, actividad, despliegue de energía o fuerza; y «en tal ejercicio de fuerza es donde debemos buscar el sentimiento peculiar producido por la exterioridad de los objetos».[229] Por ejemplo, en el caso del tacto —el primer sentido que nos da cuenta claramente de un mundo exterior— «lo que sugiere exterioridad es el contacto duro; y el motivo de ello es que en tal contacto ponemos fuerza por nuestra parte».[230] Al reaccionar a una sensación de tacto con una fuerza muscular, sentimos resistencia, «sentimiento que es la base principal de nuestra noción de exterioridad».[231] En resumen, «el sentido de lo exterior es la conciencia de nuestras energías y actividades particulares»;[232] y nuestro mundo exterior, el mundo exterior que se ofrece a nuestro entendimiento, puede definirse como «la suma total de todas las ocasiones en que se despliega energía activa, o que se concibe como la posibilidad de desplegarla».[233] Así, Bain define el mundo exterior, en cuanto existe para nuestra conciencia,[234] a base de las posibles respuestas activas a las sensaciones, más que en términos —como hace Mill— de posibles sensaciones.

No es de extrañar, pues, que Bain acentúe la relación íntima entre creencia en general y acción. «La creencia no tiene sentido si no se refiere a nuestros actos[235]. Siempre que un hombre, o un animal en su caso, lleva a cabo una acción como medio para un fin, la acción se apoya en una creencia primitiva o credulidad que puede definirse «como la esperanza en un futuro contingente para perseverar en una acción.[236] Esta credulidad primitiva es la que conduce a un ser sensitivo a repetir un experimento feliz, por ejemplo, correr a un arroyo a saciar la sed. No significa esto, sin embargo, que la fuerza de la creencia aumente gradualmente desde cero hasta un estado de completo desarrollo en proporción a la duración y uniformidad de la experiencia. Porque existe un impulso o tendencia primitiva a creer, derivado de la actividad natural del sistema orgánico, y cuya fuerza es proporcional a la «fuerza de voluntad». «La criatura que quiere con fuerza, cree con fuerza al empezar la carrera.»[237] Lo que hace la experiencia es determinar las formas peculiares adoptadas por un impulso primitivo que no se produce a sí mismo. Y el factor más importante para la fijación de una creencia firme es la ausencia de contradicción o la constancia efectiva de la consecuencia, es decir, entre la esperanza y su cumplimiento.

Por lo tanto, si damos por supuestas nuestras respuestas instintivas al dolor y al placer en la acción, podremos decir que la experiencia, con las inferencias que se siguen de ella, es el factor cardinal en la fijación de las creencias. Pero sin duda no es el único factor que influye en la formación de las creencias particulares. Porque si bien el sentimiento y la emoción no alteran los hechos objetivos, pueden afectar —y afectan a menudo— nuestro modo de ver e interpretar los hechos. La evidencia y el sentimiento: «la naturaleza de la cosa y el carácter del entendimiento individual

determinan lo que debe predominar; pero en esta vida que vivimos, ninguno de los dos es el dueño exclusivo».[238]

Si quisiéramos sacar conclusiones generales de la posición filosófica de Bain podríamos obtener distintas conclusiones de los distintos grupos de afirmaciones. Por una parte, el relieve que da a los correlatos fisiológicos de los procesos psíquicos podría indicar una posición materialista. Por otra parte, parece inferirse una posición de idealismo subjetivo cuando habla, por ejemplo, de «la supuesta percepción de un mundo material externo e independiente»,[239] y añade que «lo que se dice aquí que se percibe es una ficción útil, que por la naturaleza del caso trasciende toda posible experiencia».[240] De hecho, sin embargo, Bain trata de desembarazarse de la metafísica y dedicarse a la psicología empírica y genética, aun cuando algunas de sus afirmaciones tengan implicaciones filosóficas.

El continuador de las investigaciones psicológicas de Bain fue James Sully (1842-1923), quien ocupó la cátedra de filosofía en el University College de Londres, desde 1892 hasta 1903. En sus *Outlines of Psychology* (*Bosquejos de psicología*, 1884) y en su obra en dos volúmenes, *The Human Mind* (*La mente humana*, 1892) siguió a Bain al poner de relieve los correlatos fisiológicos de los procesos psíquicos y al usar el principio de asociación de ideas. Más tarde, llevó sus reflexiones al campo de la teoría de la educación y trabajó en psicología infantil en sus *Studies of Childhood* (*Estudios sobre la niñez*. 1895).

Ya en la época de Bain, sin embargo, la psicología asociacionista había sido atacada por James Ward y otros. No cabe duda de que la relevancia dada por Bain a los aspectos emotivos y volitivos del hombre dio a su pensamiento un tono bastante más moderno que el que se encuentra en sus predecesores. Pero puede decirse también que la introducción de nuevas ideas en la vieja psicología ayudó a preparar el camino a las formas de pensamiento que iban a reemplazarla. Es evidente que la asociación sigue reconociéndose como factor de la vida mental. Pero no puede considerarse ya la llave que abra todas las puertas a la comprensión de los procesos psíquicos; la vieja psicología asociacionista atomista había tenido ya su día.

2. El utilitarismo según Bain.

En el campo de la ética Bain introdujo modificaciones importantes o

consideraciones complementarias en el utilitarismo. Tales modificaciones debilitaron sin duda la unidad simple de la ética utilitarista. Pero Bain las creyó necesarias si había que dar cuenta de la conciencia moral tal como realmente existe, es decir, como Bain la vio en sí mismo y en los miembros de la sociedad o cultura a la que pertenecía.

El utilitarismo, señala Bain, tiene una gran ventaja sobre la teoría del sentido moral: proporciona una norma externa de moralidad, sustituyendo «la atención a las consecuencias por un simple juicio o sentimiento irracional».[241] Se opone también a la teoría de que toda acción humana es el resultado de impulsos egoístas, teoría que está destinada a interpretar equivocadamente el afecto y la simpatía, «los fundamentos principales del desinterés».[242] Sin duda, tales impulsos pertenecen al yo. Pero esto no significa que puedan ser definidos como impulsos «egoístas». De hecho, la egolatría no ha sido jamás el único fundamento de la idea que tiene el hombre de lo bueno. Y ciertamente no es el único fundamento de las convicciones morales del hombre. Esto lo admiten los utilitaristas que relacionan la idea de utilidad con la del bien común.

Al propio tiempo, el utilitarismo no puede constituirse en la entera verdad acerca de la moralidad. Por una parte, hay que hacer espacio a la distinción entre «la utilidad obligatoria y lo que se deja a la libre iniciativa».[243] En último término, hay muchas acciones útiles a la comunidad que no se consideran obligatorias. Por otra parte, está claro que muchas de las reglas que prevalecen en la mayoría de las comunidades se fundamentan en parte en el sentimiento, y no sólo en la idea de utilidad. Así, pues, aun cuando el principio de utilidad es un elemento esencial en la ética, hay que tener en cuenta también el sentimiento e incluso la tradición, «que es la influencia permanente de una utilidad o "sentimiento" anteriores».[244] Es decir, que debemos añadir estos elementos si queremos dar una cuenta exhaustiva de las prácticas morales existentes.

Bain, por lo tanto, no se preocupa en construir una teoría ética a priori. Le interesa poner de manifiesto los fundamentos empíricos de la moral tal como se da en la realidad. Se acerca más a la moral desde el punto de vista psicológico. Y si tenemos en cuenta tal aproximación, podremos entender su tratamiento genético de la conciencia y el sentimiento del deber. Contra la opinión de Dugald Stewart, para quien la conciencia es «una facultad intelectual primitiva e independiente, que se desarrollaría en nosotros aunque no pasáramos jamás por la experiencia de una autoridad externa»,[245] Bain sostiene que «la conciencia es un plagio en nuestro interior del gobierno que existe fuera de nosotros».[246] En otras palabras, la conciencia es una reflexión interna de las voces de los padres, educadores y autoridad exterior en general. Y el sentido del deber y de la obligación nace por la asociación establecida en el entendimiento del niño entre la realización de las acciones

prohibidas por la autoridad exterior y las sanciones impuestas por ella.

Ahora bien, si admitimos que J. S. Mill presenta al utilitarismo como una adecuada definición de la conciencia moral existente, Bain está indudablemente en lo cierto al decir que para definir adecuadamente la conciencia moral hay que tener en cuenta otros factores además del principio de utilidad. Pero si entendemos que Mill recomienda un sistema ético particular y que prefiere tal sistema a la teoría del sentido moral, apoyándose en la base de que el principio de utilidad proporciona un criterio de comportamiento moral que no se encuentra en la mera teoría del sentido moral, en tal caso es discutible que Bain sea en realidad más positivista que Mill. Porque si bien, como hemos visto, reconoce la ventaja del utilitarismo al contar con una norma exterior, sin embargo tiende a acentuar la relatividad de las convicciones morales. Si alguien pregunta cuál es la norma moral, la respuesta adecuada será: «las leyes de la sociedad existente, en tanto procedentes de alguien revestido en su día de una autoridad legislativa moral».[247] En lugar de considerar a la moral como conjunto indivisible, debemos tener en cuenta los códigos particulares y las reglas morales por separado. Y veremos entonces que detrás de los fenómenos de la conciencia y del deber está la autoridad. Bain admite la influencia de los individuos sobresalientes; pero para completar el proceso legislativo se requiere el consentimiento de la comunidad en general, sea el que sea. Y una vez completado, aparece la autoridad exterior, que forma la conciencia y el sentido del deber en el individuo.

Bain hubiera debido meditar más su asentimiento a la idea de que los individuos sobresalientes tienen el poder de reformar la perspectiva moral de una sociedad Es decir, debiera haberse preguntado si tal asentimiento era realmente consecuente con una ética de la presión social. Algunos han llegado a la conclusión de que hay un campo de valores objetivos en el que son posibles distintos grados de comprensión, en tanto Bergson creyó necesario distinguir entre lo que él llamó moral «cerrada» y moral «abierta». Pero el problema no parece haber preocupado a Bain, si bien los elementos para el planteamiento del problema estaban presentes en su estudio de la moral.

3. La combinación de utilitarismo e intuicionismo de Henry Stdgwick

Un cambio mucho más radical en la ética utilitarista lo realizó Henry Sidgwick (18 38-1900), *fellow* del Trinity College de Cambridge y elegido para ocupar la cátedra de filosofía moral en dicha universidad en 1883. Su reputación se debe principalmente a *The Methods of Ethics* (*Los métodos de la ética*, 1874). Entre sus otros escritos se encuentran *Outlines of the History of Ethics for English Readers* (*Bosquejos de una historia de la ética para lectores ingleses*, 1866), y las *Lectures on the Ethics of Green, Spencer and Martineau* (*Conferencias sobre la ética de Green, Spencer y Martineau*, 1902), publicadas póstumamente.

En el examen por el propio Sidgwick del desarrollo de sus ideas éticas, publicado en la sexta edición (1901) de *Los métodos de la ética*, indicaba que «mi primera adhesión a un sistema ético definido fue al utilitarismo de Mill»[248]. Pero no tardó en advertir una discrepancia entre el hedonismo psicológico —la tesis de que cada hombre busca su propia felicidad— y el hedonismo ético —la tesis de que cada hombre debe buscar la felicidad general—. Si se entiende por hedonismo psicológico que, cada hombre de hecho busca exclusivamente su propio placer, la tesis es discutible, o, mejor, falsa. Pero en cualquier caso, una tesis puramente psicológica no puede fijar una tesis ética. Como decía Hume, no podemos deducir un «debe» de un «es», una prescripción de una descripción puramente empírica. James Mill intentó probar cómo una persona que por naturaleza busca su propio placer o felicidad, psicológicamente puede obrar de modo altruista; pero aun cuando sus razones fueran válidas desde un punto de vista psicológico, no demostrarían que *debemos* actuar altruistamente. Por lo tanto, si el hedonismo ético o universalista ha de tener una base filosófica, ésta debe buscarse fuera de la psicología.

Sidgwick llegó a la conclusión de que tal base filosófica podía encontrarse sólo en la intuición de algún principio o principios morales fundamentales. Así, pues, pasó del utilitarismo de Bentham y J. S. Mill al intuicionismo. Pero posteriores estudios le convencieron de que los principios implícitos en la moral del sentido común —distintos de las teorías filosóficas sobre la moral— eran de carácter utilitarista o, en cualquier caso, compatibles con el utilitarismo. «Volví a ser entonces “utilitarista”, pero con una base intuicionista.»[249]

En la teoría de Sidgwick, por lo tanto, hay algunos principios morales evidentemente verdaderos. Así, es evidente que uno preferiría un bien mayor futuro a un bien presente menor.[250] Éste es el principio de la prudencia. Es también evidente que en tanto seres racionales debemos tratar a los demás en la forma en que creemos que deben tratarnos a nosotros, a no ser que exista alguna diferencia «que pueda servir de fundamento para justificar un trato distinto».[251] Éste es el principio de justicia. Es también evidente que desde el punto de vista del Universo, el bien de un individuo no es más importante que el de cualquier otro, y que como ser racional uno debe tender al bien general, en la medida en que esté a su alcance. De ambos

principios puede deducirse el principio de la benevolencia, a saber, que «cada uno está moralmente obligado a considerar el bien de cualquier otro individuo como el suyo propio, excepto cuando juzgue que debe tenerlo en menos, sea porque lo considere desde un punto de vista parcial, sea porque de algún modo quede fuera de su conocimiento o de su alcance».[252]

El principio de prudencia o del «egoísmo racional», citado antes, implica que el hombre debe buscar su propio bien. Y Sidgwick está realmente convencido, con Butler, de que en esto hay un deber manifiesto. El principio de benevolencia racional, en cambio, afirma que debemos procurar el bien de los demás en cualquier caso, bajo ciertas condiciones. Si los combinamos, pues, nos encontramos con el precepto de buscar el bien en general, incluso el propio, o de buscar el propio bien en tanto es parte constituyente del bien general. Porque el bien general se forma con los bienes individuales. Ahora bien, el bien general puede identificarse con la felicidad universal, si no entendemos por felicidad simplemente los placeres de los sentidos, y si no queremos implicar que la felicidad se consigue mejor cuando se tiende directamente a ella. Así, pues, «he llegado por fin a la conclusión de que el método “intuicionista” aplicado rigurosamente se somete, como resultado final, a la doctrina del puro “hedonismo universalista”, al que es conveniente denominar con la sola palabra “utilitarismo”».[253]

Si examinamos la filosofía moral de Sidgwick a la luz de la tradición utilitarista, instintivamente tendemos a fijamos en su rechazo de las pretensiones de la psicología genética en el sentido de proporcionar una base adecuada a nuestras convicciones morales, en especial a la convicción de la conciencia de deber, y también en su aplicación de la idea de axiomas morales percibidos intuitivamente, fomentada por la lectura de Samuel Clarke y otros autores.[254] Puede definírsele como utilitarista intuicionista o como intuicionista utilitarista, si tales definiciones no encierran una contradicción de términos. Sidgwick, de hecho, sostuvo que no hay una incompatibilidad real entre el utilitarismo y el intuicionismo. Al propio tiempo, fue un pensador demasiado honrado para afirmar que había dado una solución definitiva al problema de reconciliar las exigencias del interés y del deber, de la prudencia o egoísmo racional y la benevolencia, una benevolencia capaz de manifestarse no sólo en el comportamiento altruista, sino también en un total sacrificio de sí mismo al servicio de los demás o al servicio de un ideal.

Si, por el contrario, consideramos la filosofía moral de Sidgwick en relación con lo que iba a venir después, en lugar de relacionarla con lo que había ocurrido antes, seguramente daremos mayor relieve a su método. Sidgwick acentuó la necesidad de examinar lo que llamó «moral del sentido común»; e intentó descubrir los principios básicos implícitos en la conciencia moral corriente, precisarlos y determinar sus relaciones mutuas. Se sirvió del método analítico. Escogía un problema, lo

examinaba desde distintos ángulos, proponía una solución y planteaba objeciones y contraobjeciones. Tal vez tendió a perderse en detalles y a suspender el juicio final porque era incapaz de ver su camino con claridad por entre todas las dificultades. Decir esto, sin embargo, es en cierto sentido elogiar su honradez total y cautelosa. Y aunque su referencia a las verdades evidentes por sí mismas tal vez no parezca muy convincente, su dedicación al análisis y a la aclaración de la conciencia moral corriente nos recuerdan el movimiento analítico posterior de la filosofía inglesa.

4. Charles Darwin y la filosofía de la evolución.

La psicología asociacionista, el fenomenismo de J. S. Mill y la ética utilitarista tienen sus raíces en el siglo XVIII. Sin embargo, poco después de la mitad del siglo XIX, una nueva idea empezó a colorear la corriente de pensamiento empirista: la idea de la evolución. En realidad, no es posible fijar una fecha determinada y decir que a partir de ella el empirismo se convirtió en una filosofía de la evolución. Herbert Spencer, el gran filósofo de la evolución en la Inglaterra del siglo XIX, había empezado a publicar su *System of Phylosophy* (*Sistema de filosofía*) antes de que J. S. Mill publicara su obra sobre Hamilton, y Bain —que murió en el mismo año que Spencer— había continuado la tradición representada por los dos Mill. Más aún, seguramente el movimiento empirista como un todo llegó a ser dominado por la idea de la evolución antes de que tal idea fuera predominantemente sostenida por ciertos representantes del movimiento. Podemos decir, sin embargo, que en la segunda mitad del siglo la teoría de la evolución invadió y ocupó no sólo las zonas afines del campo científico, sino también zonas considerables del campo de la filosofía empirista.

La idea de la evolución biológica no fue, por supuesto, un invento de mediados del siglo XIX. Como idea puramente especulativa había apareado va en la Grecia antigua. En el siglo XVIII Georges-Louis de Buffon (1707-1788) le había preparado el camino, mientras que Jean Baptiste Pierre Lamarck (1744-18291 había defendido que, como respuesta a las nuevas necesidades exigidas por los cambios del ambiente, se producen cambios en la estructura orgánica de los animales, de forma que algunos órganos caen en desuso mientras otros se desarrollan y desenvuelven, y que los hábitos adquiridos se transmiten por herencia Más aún, cuando se difundió por primera vez la idea de la evolución en Inglaterra, el difusor fue un filósofo, Spencer,

y no un científico. Esto, sin embargo, no resta importancia a los escritos de Darwin que pusieron en pie la teoría de la evolución y dieron un gran impulso a su propagación.

Charles Robert Darwin (1809-1882) fue un estudioso de las ciencias de la naturaleza, no un filósofo. Durante sus famosos viajes en el «Beagle» (1831-1836) la observación de las mutaciones en los animales de la misma especie en situaciones distintas, y la reflexión sobre las diferencias entre los animales vivos y los fosilizados, le llevaron a cuestionar la teoría de la fijación de las especies. En 1838 el estudio de Malthus *Essay on the Principle of Population* (*Ensayo sobre el principio de la población*) le ayudó a llegar a las conclusiones de que en la lucha por la existencia las mutaciones favorables tienden a prevalecer y las no favorables a ser destruidas, y que el resultado de tal proceso es la formación de especies nuevas, transmitiéndose por herencia los caracteres adquiridos.

A conclusiones similares llegó independientemente otro científico naturalista, Alfred Russel Wallace (1823-1913) quien, como Darwin, bajo la influencia de Malthus, llegó a la idea de la supervivencia de lo más conveniente en la lucha por la existencia. Así, el 1 de julio de 1858, Wallace y Darwin presentaron una comunicación conjunta en la reunión de la Linnean Society de Londres. La contribución de Wallace fue un escrito *On the Tendency ofVarieties to Depart Indefinitely from the Original Type* (*Sobre la tendencia de los géneros a apartarse indefinidamente del tipo original*), en tanto Darwin presentó un compendio de sus propias ideas.

La famosa obra de Darwin sobre el *Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Strugglefor Life* (*El origen de las especies por medio de la selección natural, o la conservación de las razas mejor dotadas en la lucha por la vida*) se publicó en noviembre de 18 59, agotándose todos los ejemplares el día de la publicación. A esta obra siguió en 1868 *The Variation of Animals and Plants under Domestication* (*La mutación de los animales y las plantas en la vida doméstica*). Y el año 1871 vio la publicación de *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (*La estirpe del hombre y la selección relacionada con el sexo*). Darwin publicó muchos otros libros, pero se le conoce principalmente por *El origen de las especies* y *La estirpe del hombre*.

En su calidad de naturalista, Darwin no atendió a la especulación filosófica y se dedicó principalmente a construir una teoría de la evolución basada en las pruebas empíricas que tenía a mano. En realidad, interpretó la moral como la evolución de la intencionalidad del instinto animal y como algo que se desarrolla a través de los cambios de las normas sociales que confieren un valor de supervivencia a las sociedades. Y fue muy consciente del alboroto causado por su teoría de la evolución en los reductos teológicos, especialmente por la aplicación de dicha teoría al hombre.

En 1870 escribió que si bien no podía concebir el universo como producto del azar ciego, no veía rastro de un designio —mucho menos de un designio benéfico— al considerar los detalles de la historia natural.

Y aunque en un principio fue cristiano, a la larga desembocó en una suspensión agnóstica del juicio. Sin embargo, procuró evitar comprometerse personalmente en la controversia teológica.

A no ser que nos hubiera tocado en suerte vivir quizás en uno de los pequeños campos supervivientes del fundamentalismo, nos resultaría difícil apreciar ahora el fermento causado en el siglo pasado por la hipótesis de la evolución orgánica, especialmente en su aplicación al hombre. Por una parte, la idea de la evolución es ahora moneda corriente y mucha gente que sería incapaz de referir o sopesar las pruebas aducidas en su favor, la da por supuesta. Por otra parte, la hipótesis ha dejado de ser motivo de una amarga controversia teológica. Aun quienes ponen en duda la suficiencia de pruebas para demostrar la evolución del cuerpo humano desde otras especies, están de acuerdo en que los primeros capítulos del *Génesis* no quisieron resolver problemas científicos, y que la cuestión debe solucionarse con las pruebas empíricas disponibles. Además, si exceptuamos a los marxistas, que en cualquier caso son fieles al materialismo, los no creyentes serios no sostienen en general que la hipótesis de la evolución orgánica en sí desapruebe el teísmo cristiano o sea incompatible con la religión. En último término, la presencia del mal y el sufrimiento en el mundo —una de las principales objeciones al teísmo cristiano— sigue siendo un hecho indudable, se acepte o se rechace la hipótesis. Hemos visto también a filósofos como Bergson desenvolviendo una filosofía espiritualista enmarcada en la idea general de la evolución creadora y, más recientemente, a un científico como Teilhard de Chardin haciendo un uso entusiástico de esta misma idea, al servicio de una visión religiosa del mundo. Así, pues, las controversias del último siglo parecen, en la opinión de muchos, haber acumulado una gran masa de polvo y telarañas en el intervalo.

Hay que recordar, sin embargo, que a mediados del siglo pasado la idea de la evolución de las especies, principalmente aplicada al propio hombre, fue para la mayoría de la gente culta una novedad total. Más aún, en general no sólo los exponentes de la idea, sino también algunos de sus críticos, dieron la impresión de que la teoría darwiniana hacía superflua o, mejor, excluía positivamente cualquier interpretación teleológica del proceso cósmico. Por ejemplo, T. H. Huxley escribió: «lo que me chocó más al leer por vez primera *El origen de las especies* fue la convicción de que la teleología, en su aceptación corriente, había recibido el golpe de gracia de la mano de Mr. Darwin».[255] Sobreviven las especies que soportan mejor la lucha por la existencia, pero las diferencias que las hacen mejor dotadas para ello son fortuitas.

Lo que nos interesa aquí es la influencia de la teoría de la evolución en la filosofía, más que las controversias teológicas que suscitó. Herbert Spencer, el principal filósofo evolucionista del siglo XIX, merece un capítulo aparte. Entre tanto, podemos considerar brevemente a dos o tres autores que contribuyeron a propagar la idea de la evolución y el desarrollo de algunas teorías filosóficas basadas o relacionadas con tal idea. Hay que notar, sin embargo, que fueron científicos que se aventuraron en el campo de la filosofía, más que filósofos profesionales. En general, los filósofos académicos o universitarios se mantuvieron distanciados del tema, en una actitud de reserva. En cuanto a Spencer, jamás ocupó una cátedra.

5. T. H. Huxley: evolución, ética y agnosticismo.

El nombre sugerido inmediatamente por este contexto es el de Thomas Henry Huxley (1825-1895). Como cirujano naval a bordo del «Rattlesnake», Huxley tuvo la oportunidad de estudiar la vida marina en los mares tropicales, y a consecuencia de sus investigaciones fue elegido miembro de la Royal Society en 1851. En 1854 se le contrató como profesor de historia natural en la Escuela de Minas. Con los años se mezcló cada vez más en la vida pública, llegando a prestar sus servicios en diez comisiones reales y tomando parte activa en la organización educativa. Desde 1883 hasta 1885 fue presidente de la Royal Society.

En opinión de Huxley, Darwin había colocado la teoría de la evolución sobre una base firme siguiendo un método conforme a las reglas establecidas por J. S. Mill. «Se ha esforzado por determinar inductivamente grandes hechos, por observación y experimentación; ha procedido después por razonamiento desde los datos así obtenidos y, por último, ha comprobado la validez de su razonamiento, comparando sus deducciones con los hechos observados de la Naturaleza.»[256] Es cierto que el origen de las especies por selección natural no se ha demostrado definitivamente. La teoría sigue siendo una hipótesis que cuenta sólo con un alto grado de probabilidad. Pero es «la única hipótesis existente que vale desde un punto de vista científico».[257] Y constituye un progreso notable respecto a la teoría de Lamarck.[258]

Pero aunque Huxley aceptó la tesis de que la evolución orgánica procede por selección natural o por supervivencia de los mejor dotados en la lucha por la existencia, señaló una aguda distinción entre el proceso evolutivo y la vida moral del

hombre. Los que defienden una ética de la evolución según la cual la vida moral del hombre es una continuación del proceso evolutivo tienen razón probablemente al sostener que lo que llamamos sentimientos morales ha evolucionado a la par de otros fenómenos naturales. Pero olvidan que los sentimientos inmorales son también resultado de la evolución. «El ladrón y el asesino siguen tanto a la naturaleza como el filántropo.[259]

In fine, la moral implica la lucha contra el proceso evolutivo. En la lucha por la existencia, el más fuerte y seguro de sí mismo tiende a pisotear al más débil, mientras que «el progreso social significa una contrastación del proceso cósmico en cada grado y la sustitución de éste por otro que puede ser llamado proceso ético».[260] En principio, la sociedad humana fue probablemente sólo un producto de la necesidad orgánica, como las sociedades de las abejas y las hormigas. Pero en el caso del hombre, el progreso social significa un estrechamiento de los lazos de simpatía mutua, consideración y benevolencia, y una serie de restricciones impuestas por uno mismo frente a las tendencias anti-sociales. Es cierto que en la medida en que tal proceso hace a la sociedad más apta para la supervivencia en relación con la Naturaleza o con otras sociedades, dicho proceso está en armonía con el progreso cósmico. Pero en cuanto la ley y las reglas morales restringen la lucha por la existencia entre los miembros de una sociedad dada, el proceso ético se separa completamente del proceso cósmico. Porque tiende a producir cualidades totalmente distintas. Así, podemos decir que «el progreso ético de la sociedad depende no de imitar el proceso cósmico, y menos aún de huir de él, sino de combatirlo».[261]

Hay, pues, una diferencia considerable entre las ideas de T. H. Huxley y las de su nieto Sir Julian Huxley, sobre la relación entre evolución y ética. No quiero decir, por supuesto, que Sir Julian Huxley rechace las cualidades morales y los ideales que su abuelo consideró deseables. El hecho es que mientras Sir Julián Huxley acentúa el elemento de continuidad entre el movimiento evolutivo general y el progreso moral, T. H. Huxley acentuó el elemento de discontinuidad, sosteniendo que «el proceso cósmico no tiene ningún tipo de relación con los fines morales».[262] Por supuesto que T. H. Huxley podía haber postulado un nuevo tipo de ética, que implicara una exaltación nietzscheana del hombre fuerte de la Naturaleza, y que podía haberse interpretado como continuación de lo que él llamó el proceso cósmico. Pero no intentó tal transvaloración de valores Más bien aceptó los valores de simpatía, benevolencia, consideración para con los demás, etc; y en el proceso cósmico no respetó tales valores.

Huxley creía que la vida moral del hombre formaba un mundo autónomo dentro del mundo de la Naturaleza, pero esto no significa que considerara al hombre poseedor de un alma espiritual de la cual la evolución no pudiera dar cuenta. Sostuvo que «la conciencia es una función del cerebro».[263] Es decir, la conciencia es un

epifenómeno que se produce cuando la materia ha desarrollado una forma de organización especial. Y tal teoría, junto con su defensa del determinismo, le valió el calificativo de materialista.

Huxley, sin embargo, se negó en firme a que le adjudicaran tal apelativo. Una de las razones que daba para ello tal vez no sea muy convincente, porque implica una interpretación muy simplista del materialismo. Según Huxley, el materialismo sostiene que en el universo no hay nada más que materia y fuerza, en tanto la teoría de la naturaleza epifenoménica de la conciencia no niega la realidad de ésta ni la identifica con el proceso físico del que deriva.[264] Pero Huxley continúa diciendo, con una improvisación que no carece de encanto, que «los argumentos usados por Descartes y Berkeley para mostrar que el conocimiento cierto no va más allá de nuestros estados de conciencia me parecen tan inexpugnables ahora como me lo parecieron cuando por primera vez me puse en contacto con ellos, hace más o menos medio siglo… Nuestra única certeza es la de la existencia del mundo mental, y el de *Kraft und Stoff* cae a lo sumo en el rango de una hipótesis altamente probable».[265] Además, si las cosas materiales se resuelven en centros de fuerza, se puede hablar tanto de inmaterialismo como de materialismo.

Tal vez no sea muy fácil comprender cómo la tesis de que nunca podemos llegar a conocer realmente nada con certeza fuera de nuestros estados de conciencia pueda armonizarse con la tesis de que la conciencia es una función del cerebro. Pero la primera tesis permite decir a Huxley que «si nos forzaran a elegir entre el "materialismo" y el "idealismo", yo elegiría este último».[266]

Debe añadirse, sin embargo, que Huxley no quisiera verse forzado a elegir entre materialismo e idealismo. Y lo mismo puede decirse del problema del ateísmo frente al teísmo. Huxley se llama a sí mismo agnóstico, y en su trabajo sobre David Hume se muestra de acuerdo con la teoría de los filósofos escoceses de la suspensión del juicio sobre los problemas metafísicos Tenemos un saber científico, y «el hombre de ciencia ha aprendido a creer en la justificación, no por la fe, sino por la verificación ". [267] Respecto a lo que trasciende el campo de la verificación, debemos permanecer agnósticos, suspender el juicio.

Como cabe esperar del naturalista que se aventura en el campo de la filosofía, las teorías filosóficas de Huxley no están muy bien construidas. Tampoco queda clara su coherencia interna, para decirlo con palabras suaves. Al propio tiempo, dichas teorías expresan la actitud, muy común en Inglaterra, de aversión por los extremos, y cierta repugnancia a sufrir la imposición de etiquetas restrictivas. A H uxley no le importaba defender la evolución contra cualquier ataque, como lo hizo en el famoso encuentro con el obispo Samuel Wilberforce en 1860. Y no le importaba criticar la teología ortodoxa. Pero aunque es evidente que no creía en la doctrina cristiana de Dios, no quiso comprometerse ni con el ateísmo ni con el materialismo. Tras el velo

de los fenómenos está lo incognoscible. Y respecto a la incognoscible, la actitud adecuada es, por definición, el agnosticismo.

6. El materialismo científico y el agnosticismo: John Tyndall y Leslie Stephen.

(I) La etiqueta de «materialista» rechazada por Huxley fue aceptada por John Tyndall (1820-1893), quien en 185 3 fue nombrado profesor de filosofía natural en la Royal Institution, donde fue compañero de Faraday.[268] Tyndall trabajó principalmente en física inorgánica, en especial en el tema del calor radiante; y se sintió mucho menos inclinado que Huxley a realizar incursiones en el campo de la filosofía. Pero no dudó en profesar abiertamente lo que él llamaba un «materialismo científico».

El materialismo científico aceptado por Tyndall no era, sin embargo, el mismo materialismo rechazado por Huxley. Porque en gran medida el materialismo de Tyndall parte de la hipótesis de que cada estado de conciencia está relacionado con un proceso físico del cerebro. Así, en sus conferencias en la British Association, en 1868, sobre la «Extensión y límites del materialismo científico» (*Scope and Limit of Scientific Materialism*), Tyndall explicaba que «al afirmar que el crecimiento del cuerpo es mecánico y que el pensamiento, en cuanto ejercitado por nosotros, encuentra su correlación en la física del cerebro, creo que queda establecida la posición del "materialista", en la medida en que tal posición sea sostenible».[269] En otras palabras, el materialista afirma que dos series de fenómenos —los procesos mentales y los procesos físicos del cerebro— están asociados, aunque se encuentre en una «ignorancia absoluta»,[270] acerca del lazo real de unión entre ellos. De hecho, en las llamadas «Conferencias de Bredfast», dadas en la British Association en 1874, Tyndall afirmó rotundamente que «el hombre *objeto* está separado por un abismo insalvable del hombre *sujeto*. No hay una energía motora en el entendimiento humano capaz de llevarlo, sin ruptura lógica, del uno al otro».[271]

Tyndall en realidad entendió que el materialismo científico implicaba una «afirmación provisional»[272] de la hipótesis de que el entendimiento y todos sus fenómenos «estuvieron alguna vez latentes en una nube fogosa»[273] y que son «resultado del juego entre el organismo y el ambiente a lo largo de líneas de tiempo

cósmicas».[274] Pero la conclusión que sacó de la teoría de la evolución fue que la materia no podía considerarse propiamente como materia «bruta». Había que verla como el recipiente potencial de la vida y los fenómenos mentales Con otras palabras, el materialismo científico exigía una revisión del concepto de materia como algo esencialmente muerto y opuesto a la vida mental y biológica

Más allá de los fenómenos de la materia y la fuerza, que constituyen el objeto de la investigación científica, «el misterio real del universo está por resolver, y, en lo que a nosotros se refiere, no tiene solución”.[275] Pero tal reconocimiento del misterio del universo no tenía la intención, en Tyndall, de apoyar la creencia en el Dios de los cristianos. En su *Apology for the Belfast Adress* (*Apología del manifiesto de Belfast*, 1874) habló de la idea de la actividad creadora de «un Ser que está fuera de las nubes»,[276] no sólo como una idea no basada en ninguna prueba empírica, sino también «opuesta al verdadero espíritu de la ciencia».[277] Es más: respondiendo a un critico católico indicó, en la misma Apología, que no rechazaría la acusación de ateísmo respecto de cualquier concepto del Ser Supremo presumiblemente aceptable para sus críticos.

El materialismo científico de Tyndall no se limitó, pues, a una perspectiva metodológica presupuesta por la investigación científica. No decía simplemente, por ejemplo, que el psicólogo científico debía proseguir sus investigaciones sobre la relación entre el entendimiento y el cuerpo, suponiendo que va a encontrarse una relación entre cualquier fenómeno mental y un proceso físico. Su tesis era que, en todo cuanto respecta al conocimiento, la ciencia es siempre competente. Los problemas que no pueden ser respondidos por la ciencia son, en principio, irrespondibles. La religión, por ejemplo, queda inmune de toda refutación, siempre que se la considere simplemente como una experiencia subjetiva.[278] Pero si se considera que pretende ampliar nuestro conocimiento, tal pretensión es falsa. En el sentido general del término, por lo tanto, Tyndall fue un positivista. Al dejar un lugar para el agnosticismo, es decir, para los misterios o enigmas que no pueden solucionarse, se acercó mucho a la posición que iban a adoptar más tarde los neopositivistas o positivistas lógicos. Pero esto no impide que, según él, el materialismo científico implicara una noción positivista de la uniforme competencia de la ciencia en el campo del conocimiento.

(II) La idea de que el agnosticismo es la única actitud realmente en armonía con el verdadero espíritu científico, fue sostenida también por Sir Leslie Stephen (1832-1904), autor de una *History of English Thought in the Eighteenth Century* (*Historia del pensamiento inglés en el siglo XVIII*, 1876) en dos volúmenes, y de un trabajo sobre *The English Utilitarians* (*Los utilitaristas ingleses*, 1900), en tres volúmenes. Primero sacerdote, pasó sucesivamente por la influencia de Mill, Darwin y Spencer, y en 187 5 abandonó definitivamente el estado clerical.

En un estudio sobre la naturaleza del materialismo, Stephen sostiene que éste «representa la perspectiva del investigador físico. Un hombre es materialista, en nuestra época, en tanto sólo trata con lo que puede tocarse, manipularse, verse o de alguna forma percibirse por los sentidos».[279] Con otras palabras, la investigación científica exige un materialismo metódico. No exige la adhesión a la teoría de que la materia es la última realidad.

Sin embargo, no se sigue de ahí, de ningún modo, que podamos afirmar el espiritualismo, la teoría de que el entendimiento es la última realidad. Lo cierto en tal cuestión es que «no podemos traspasar la cortina que constituye la realidad”.[280] Si intentamos hacerlo, nos precipitaremos inmediatamente en «la región trascendental de las antinomias y telarañas del cerebro».[281] Lo incognoscible que yace más allá de la «realidad» es «un simple vacío»:[282] no por escribirlo con letras mayúsculas se convierte en realidad. «El antiguo secreto sigue siendo secreto; el hombre no sabe nada del Infinito y del Absoluto.»[283]

Podría pensarse que si el mundo fenoménico se identifica alguna vez con la «realidad», no hay ninguna buena razón para suponer que exista algo desconocido más allá de ella. ¿Cuál es el motivo para suponer que *hay* un secreto que siempre sigue siendo secreto? Al revés, si hay una razón buena para suponer la existencia de un Absoluto incognoscible, no hay razón para identificar el mundo fenoménico con la realidad. Pero el agnosticismo de Stephen representa menos una posición cuidadosamente pensada que una actitud general. Sólo la ciencia nos proporciona un saber exacto. La ciencia no sabe nada de un Absoluto metaempírico. Pero tenemos la impresión de que, aun en el caso de que todos los problemas científicos se resolvieran, el universo seguiría siendo misterioso, enigmático. El enigma, sin embargo, es insoluble.

Huelga decir que se atribuyó al materialismo científico y al agnosticismo la negación de los valores morales. Tyndall insistió en que los valores morales son independientes de los credos religiosos, y que no debe interpretarse el materialismo científico como algo que incluye o implica un empequeñecimiento de los ideales más altos del hombre. En cuanto a Sir Leslie Stephen, en su obra *The Science of Ethics* (*La ciencia de la ética* 1882) trató de proseguir y desarrollar el intento de Spencer de fundamentar la moral en la evolución. Vista en abstracto, la función de la moral consiste en favorecer la salud y vitalidad del organismo social. Desde el punto de vista histórico, los principios morales sufren un proceso de selección natural, y los que son más eficaces en la promoción del bien del organismo social prevalecen sobre los menos eficaces. Es decir, que la sociedad en cuestión los aprueba. Así, incluso la moral se somete a la ley de la supervivencia de lo más adecuado. Evidentemente, el punto de vista de Stephen difería del de T. H. Huxley.

7. G. J. Romanes y la religión.

El agnosticismo no fue, por supuesto, la única actitud adoptada por los que se adhirieron a la teoría de la evolución. Henry Drummond (1851-1897), por ejemplo, autor cuyos libros gozaron en su tiempo de una gran popularidad, intentó unificar ciencia y religión, darwinismo y cristianismo, en términos de cumplimiento de una ley de evolución continua. Más interesante es, sin embargo, el caso de George John Romanes (1848-1894), biólogo y autor de varios libros sobre la evolución, que pasó de una fe religiosa original al agnosticismo, y del agnosticismo, a través del panteísmo, volvió a la línea del teísmo cristiano.

La fase agnóstica del pensamiento de Romanes está atestiguada en *A Cundid Examination of Theism* (*Examen ingenuo del teísmo*), que publicó en 1878 con el seudónimo de *Physicus*. No hay, afirma, ninguna prueba real de la existencia de Dios, aunque tal vez sea cierto, por lo que sabemos, que no habría universo si no hubiera un Dios. Algunos años después, sin embargo, en una conferencia titulada *Mind, Motion and Monism* (*Entendimiento, movimiento y monismo*, 1885) Romanes propuso una forma de panteísmo; en tanto su adopción de una actitud más acorde con el teísmo cristiano estuvo representada por *Thoughts on Religion* (*Reflexiones sobre la religión,* 1895), editado por Charles Gore, más tarde obispo de Oxford. Esta obra comprende algunos artículos que Romanes escribió para la *Nineteenth Century*, pero no llegó a publicar, junto con unas notas para un segundo *Examen ingenuo del teísmo,* que iba a ser firmado con el seudónimo de *Metaphysicus*.

En sus artículos sobre la influencia de la ciencia en la religión, que forman parte de *Reflexiones sobre la religión*, Romanes afirma que dicha influencia ha sido destructiva, en el sentido de que ha ido revelando progresivamente la invalidez de recurrir a una intervención directa en la Naturaleza o a unas supuestas pruebas de ciertos casos especiales de designio. Al mismo tiempo, la ciencia presupone necesariamente la idea de la Naturaleza como sistema, como ejemplo del orden universal; y el teísmo proporciona una explicación razonable de este orden universal. No obstante, si queremos hablar del hipotético creador del orden universal como un «entendimiento divino», debemos recordar que ninguna de las cualidades que caracterizan a los entendimientos con los que nos relacionamos, pueden atribuirse adecuadamente a Dios. Así, pues, «la palabra "entendímiento" en tanto aplicada al agente hipotético, ocupa el lugar de un vacío».[284] En tal sentido, por lo tanto, argumentar en pro del teísmo lleva al agnosticismo.

En sus notas para la planeada segunda versión de su *Examen ingenuo del teísmo,* Romanes adopta un punto de vista algo distinto, aduciendo que el progreso de la ciencia, «lejos de haber debilitado la religión, la ha robustecido en gran medida. Porque ha probado la uniformidad de la causalidad natural.[285] Pero la cuestión de si

hay que considerar el orden causal universal como una expresión continua de la voluntad divina o simplemente como un hecho natural, no puede resolverla el entendimiento humano por sí solo. La ciencia proporciona una base empírica, por decirlo así, para una visión religiosa del mundo, pero el paso a tal visión requiere un acto de fe. Ciertamente, «nadie tiene derecho a negar la posibilidad de lo que puede llamarse un órgano de discernimiento espiritual “,[286] manifestado en la conciencia religiosa; y «la misma razón me dice que no es irracional suponer que el corazón y la voluntad deban unirse a la razón en la búsqueda de Dios».[287] La forma de llegar a ser cristiano consiste en actuar como tal, «y si el cristianismo es cierto, la verificación no se producirá sin duda inmediatamente por un proceso de la razón especulativa, sino por una intuición espiritual inmediata “.[288] Al propio tiempo, la fe, compromiso definido de uno mismo con respecto a una idea religiosa del mundo, exige «un severo esfuerzo de la voluntad «,[289] esfuerzo que el propio Romanes no está dispuesto a hacer.

Es, pues, un error decir que Romanes llegó a comprometerse decididamente con una posición teísta. En cierto sentido, no sólo empezó sino que acabó siendo agnóstico. Además, hay una diferencia considerable entre el primer agnosticismo y el último. Porque si bien en una época determinada de su vida Romanes estaba sin duda convencido de que su conciencia científica le exigía una posición agnóstica, en los últimos años llegó a insistir en que puede justificarse la idea religiosa del mundo, aunque para esto se aluda a algo así como una intuición espiritual. El agnóstico no tiene derecho a excluir esta posibilidad o a decir que la aventura de la fe es una aventura de locos. Porque la experiencia de la fe puede tener muy bien su propio modo especial de verificación, sobre el cual la ciencia no tiene ninguna voz. En otras palabras, a Romanes no le satisfizo el agnosticismo, pero tampoco quiso rechazarlo del todo. Mostró una simpatía por la religión, de la que Tyndall no participó. Pero no se sintió capaz de comprometerse con ella mediante ese esfuerzo de la voluntad que creía indispensable antes de que llegara a manifestarse la validez interna de la conciencia religiosa.

8. El positivismo: los grupos comtianos, G. H. Leves, W. K. Clifford, K. Pearson.

(I) Como hemos visto, J. S. Mill admiraba a Auguste Comte, y estaba dispuesto a hablar, de un modo general, de la religión de la humanidad. Pero no atendió a las propuestas de Comte de organizar un culto para la nueva religión, ni a sus sueños de que los filósofos positivistas ejercieran un dominio intelectual y espiritual Además, Spencer, a quien también influyó Comte, adoptó una actitud crítica hacia algunas de las teorías del filósofo francés,[290] en tanto T. H. Huxley definió la filosofía de Comte como «catolicismo menos cristianismo» Para encontrar a los verdaderos discípulos de Comte es preciso referirse a Richard Congreve (1818-1899), *fellow* del Wadham College de Oxford, que tradujo el catecismo positivista de Comte al inglés, y a los miembros de su círculo. Éste incluía a John Henry Bridges (1832-1906), Frederic Harrison (1831-1923) y Edward Spencer Beesley (1831-1915).

La *London Positivist Society* se fundó en 1867 y en 1870 abrió un templo positivista en la Chapel Street. Pero al cabo de algunos años se produjo una escisión en las líneas de los comtistas, y los que aceptaron el liderazgo de Pierre Laffitte (1823-1903), amigo y sucesor de Comte, como alto sacerdote del positivismo, formaron el *London Positivist Committee* que abrió un centro propio en 1881. Bridges fue el primer presidente del nuevo *Committee* (1878-1880) y le sucedió Harrison. El grupo original lo dirigía Congreve. En 1916 ambos grupos se habían unido de nuevo.[291]

(II) Por supuesto, los pensadores independientes ofrecen mayor interés que los que en principio se comprometieron a difundir simplemente la palabra del comtismo. Uno de tales pensadores fue George Henry Lewes (1817-1878), autor de la *Biographical History of Philosophy* (*Historia biográfica de la Filosofía*, 1845-1846), en dos volúmenes, en tiempos popular pero ya muy superada. Al principio Lewes fue un discípulo entusiasta de Comte, y en 1853 publicó *Comte's Philosophy of the Positive Sciences* (*La filosofía de las ciencias positivas de Comte*). Pero si bien siguió siendo positivista, en cuanto sostuvo que la filosofía consistía en las más amplias generalizaciones de los resultados de las ciencias particulares y que debía abstenerse de hablar de lo metaempírico, se apartó de Comte y cayó bajo la influencia de Spencer. En 1874-1879 publicó cinco volúmenes de *Problems of Life and Mind* (*Los problemas de la vida y del entendimiento*).

Lewes distinguió entre el fenómeno comprensible íntegramente a base de sus factores constituyentes y el fenómeno que emerge de sus factores constituyentes como algo nuevo, una novedad. Al primero le llamó «resultante», al segundo «emergente». Tal idea no era original de Lewes, pero parece ser que él acuñó el término «emergente», que más tarde iba a tener una función notoria en la filosofía de la evolución.

(III) Una figura más interesante fue la de William Kingdom Clifford (1845-1879), quien desde 1871 fue profesor de matemáticas aplicadas en el University College de

Londres. Matemático eminente, se interesó también profundamente por los temas filosóficos. Y fue un ferviente propagandista de la religión de la humanidad.

La idea mejor conocida de Clifford es probablemente la de la «materia psíquica» (*mind-stuff*) que propuso como medio para resolver el problema de la relación entre lo psíquico y lo físico y para evitar la necesidad de postular la emergencia del entendimiento desde una materia completamente heterogénea. Como otros defensores de la antigua teoría del panpsiquismo, Clifford no intentó sugerir que toda materia gozara de conciencia. Su tesis fue la de que la relación entre lo psíquico y lo físico es comparable a la que existe entre una frase leída y la misma frase escrita o impresa. Hay una correspondencia perfecta y, por ejemplo, cada átomo tiene un cierto aspecto psíquico. Sin duda no queda excluido el concepto de emergencia, porque la conciencia surge cuando se ha desarrollado una cierta organización de la «materia psíquica». Pero se evita cualquier salto de lo físico a lo psíquico, que tal vez parecería implicar la actividad causal de un agente creador.[292]

En el campo ético Clifford puso de relieve la idea del yo tribal. El individuo tiene en realidad impulsos y deseos egoístas. Pero el concepto de átomo humano, es decir, del individuo totalmente solitario y encerrado en sí, es una abstracción. De hecho, cada individuo es por naturaleza, en virtud del yo tribal, un miembro del organismo social, la tribu. Y el progreso moral consiste en subordinar los impulsos egoístas al interés o al bien de la tribu, a lo que —en lenguaje darwiniano— hace a la tribu más apta para la supervivencia. La conciencia es la voz del yo tribal; y el ideal ético es el de convertirse en un ciudadano eficiente y con espíritu cívico. Con otras palabras, la moral descrita por Clifford corresponde muy bien a lo que Bergson iba a llamar más tarde «moral cerrada».

En religión, Clifford fue algo fanático. No sólo habló del clero como de un enemigo de la humanidad, y del cristianismo como de una plaga, sino que atacó también toda creencia en Dios. Así, pues, estuvo más cerca de algunos de los autores de la Ilustración Francesa que de los agnósticos ingleses del siglo XIX, que normalmente se mostraron mesurados en sus reflexiones acerca de la religión y de sus representantes oficiales. También se le ha comparado, no inadecuadamente, con Nietzsche. Al propio tiempo, proclamó un sustituto de la religión, la religión de la humanidad, aunque tuvo más en cuenta el progreso de la ciencia para el establecimiento del reino del hombre que cualquier otra organización fiel a la línea propuesta por Comte. Clifford habló, en efecto, de la «emoción cósmica» que puede sentir el hombre por el universo; pero no fue su intención reemplazar el teísmo por el panteísmo. Quiso más bien sustituir a Dios por d hombre, puesto que creyó que la fe en Dios era enemiga del progreso y moral humanos.

(IV) El sucesor de Clifford en la cátedra de matemáticas aplicadas fue Karl Pearson (1857-1936), quien más tarde (1911-1933) fue profesor «Galton» de

eugenesia en la Universidad de Londres.[293] En los escritos de Pearson se encuentra una clara exposición del espíritu positivista. No fue, sin embargo, el tipo de hombre que ve con simpatía las ideas de Comte sobre el culto religioso, sino que creyó firmemente en la uniforme competencia de la ciencia. Y su actitud frente a la metafísica y a la teología fue muy parecida a la promovida más tarde por los neopositivistas.

Según Pearson, la función de la ciencia es «la clasificación de los hechos, el reconocimiento de sus consecuencias y de su significado relativo»,[294] y la estructura mental del científico está constituida por el hábito de formar juicios impersonales sobre los hechos, es decir, juicios no maleados por los sentimientos personales y por la idiosincrasia del temperamento individual. Esta no es, sin embargo, una enmarcatura mental que sea característica del metafísico. La metafísica es, en realidad, poesía disfrazada de alguna otra cosa. «El poeta es un miembro valioso en la comunidad porque se le conoce como poeta… El metafísico es un poeta, a menudo un gran poeta, pero desgraciadamente no se le conoce como tal, porque se esfuerza en revestir su poesía con el lenguaje de la razón, y por ello puede convertirse en un miembro peligroso dentro de la comunidad.»[295] Rudolf Carnap iba a exponer exactamente el mismo punto de vista.

¿Cuáles son, pues, los hechos que están en la base del juicio científico? En último término no son más que impresiones sensoriales o sensaciones. Estas quedan almacenadas en el cerebro, que funciona como una especie de central telefónica; y nosotros proyectamos grupos de impresiones fuera de nosotros y hablamos de ellas como si se tratara de objetos externos. «Como tal, lo llamamos [al grupo así proyectado] un *fenómeno*, y en la vida práctica lo denominamos *real*.»[296] Lo que se encuentra detrás de las impresiones sensoriales, no lo sabemos ni podemos saberlo. Las pretensiones de los filósofos de haber penetrado en las «cosas en sí» son totalmente falsas. Sin duda, ni siquiera podemos propiamente plantear la cuestión de cuál sea la causa de las impresiones sensoriales. Porque la relación causal no es más que una relación de consecuencia regular entre fenómenos. Pearson, por lo tanto, prefiere el término «sensaciones» a «impresiones sensoriales», puesto que este último sugiere inmediatamente la actividad causal de un agente desconocido.

Por supuesto, Pearson no pretende decir que la ciencia consista únicamente en registrar sensaciones o impresiones sensoriales. Los conceptos se derivan de las sensaciones; y la inferencia deductiva es un elemento esencial del método científico. Pero la ciencia está fundamentada en las sensaciones y también termina en ellas, en el sentido de que comprobamos las conclusiones de una inferencia por el proceso de verificación. En cuanto cuerpo de proposiciones, la ciencia es una elaboración mental, pero cada uno de sus extremos se apoya, por decirlo así, en impresiones sensoriales.

La afirmación de que la ciencia es una elaboración mental hay que tomarla literalmente. Al nivel del pensamiento precientífico, el objeto físico permanente es, como hemos visto, una elaboración mental. Y al nivel del pensamiento científico, las leyes y las entidades científicas son elaboraciones mentales. Las leyes descriptivas de la ciencia[297] son fórmulas generales elaboradas en pro de una economía del pensamiento, y «la lógica que el hombre encuentra en el universo no es sino la reflexión sobre su propia facultad de razonar».[298] En lo que se refiere a las entidades postuladas, como los átomos, el término «átomo» no denota un objeto observado ni una cosa en sí. «Ningún físico vio jamás un átomo individual. El átomo y la molécula son concepciones intelectuales, con ayuda de las cuales los físicos clasifican los fenómenos y formulan las relaciones entre sus consecuencias.»[299] Con otras palabras, no basta descartar la metafísica en cuanto posible fuente de conocimiento de las cosas en sí; la propia ciencia necesita una purificación de sus supersticiones y de la tendencia a pensar que los conceptos que usa se refieren a entidades o fuerzas escondidas.

Pearson acentúa fuertemente los aspectos sociales provechosos de la ciencia. Además de la aplicación técnica del conocimiento científico y de su uso en ramas especiales como la eugenesia, está el efecto educativo general del método científico. «La ciencia moderna, en cuanto adiestra al entendimiento a un análisis de los hechos exacto e imparcial, es un tipo de educación especialmente adecuado para promover una ciudadanía sana.»[300] De hecho, Pearson llega incluso; citar, aprobándola, una nota de Clifford que dice que el pensamiento científico es por sí mismo progreso humano y no simplemente un acompañamiento o una condición de tal progreso.

Así, pues, sobre la base de un fenomenismo que se encuentra en la tradición de Hume y J. S. Mill, Pearson desarrolló una teoría de la ciencia parecida a la de Ernst Mach.[301] De hecho, Mach le dedicó su *Beiträge zur Analyse der Empfindungen* (*Contribución al análisis de las sensaciones*). Común a ambos es la idea de la ciencia como algo que nos da la capacidad de predecir y que practica, con tal fin, una política de economía del pensamiento, enlazando los fenómenos en función de los menos y más simples conceptos posibles. Y ambos entienden las entidades científicas no observadas como creaciones mentales. Además, puesto que Pearson y Mach en último término convierten los fenómenos en sensaciones, parece ser que llegamos a la extraña conclusión de que, si bien la ciencia es puramente descriptiva, en realidad no hay un mundo que describir, aparte de los contenidos de conciencia. Así, el empirismo, que empieza acentuando los fundamentos experimentales de todo conocimiento, termina, a través de sus análisis fenoménicos de la experiencia, por no dejar ningún mundo que esté fuera del campo de las sensaciones. Por decirlo de otro modo, el empirismo empezó exigiendo un respeto por los hechos y luego vino a convertir los hechos en sensaciones.

9. B. Kidd; conclusión.

Hablando en términos generales puede decirse que los pensadores mencionados en este capítulo expresaron un vivo reconocimiento del papel desempeñado por el método científico en el enorme avance del saber humano sobre el mundo. Y es comprensible que tal reconocimiento se acompañara de la convicción de que el método científico era el único medio de adquirir algo que pudiera llamarse propiamente conocimiento. La ciencia —pensaban— ensancha continuamente las fronteras del conocimiento humano; y si hay algo que esté más allá del alcance de la ciencia, es incognoscible. La metafísica y la teología pretenden hacer afirmaciones verdaderas sobre lo metafenoménico; pero sus pretensiones son falsas.

Con otras palabras, el avance de la perspectiva genuinamente científica va acompañado inevitablemente por el avance del agnosticismo. La creencia religiosa pertenece a la niñez de la raza humana, no a una mentalidad verdaderamente adulta. En realidad, no podemos probar que no exista una realidad más allá de los fenómenos cuyas relaciones entre sí estudia el científico. La ciencia trata de las descripciones, no de explicaciones últimas. Y tal vez pueda darse, por lo que sabemos, tal explicación. De hecho, cuanto más se reducen los fenómenos a sensaciones o impresiones sensoriales, tanto más difícil es evitar el concepto de una realidad metafenoménica. Pero en cualquier caso, una realidad de este tipo no puede ser conocida. Y el entendimiento adulto se limita a aceptar este hecho y abrazar el agnosticismo.

Con Romanes, es cierto, el agnosticismo llegó a significar mucho más que un mero conocimiento formal de la imposibilidad de probar la no existencia de Dios. Pero los pensadores de mentalidad más positivista despojaron a la religión, en lo que al hombre adulto se refiere, de su contenido intelectual. Es decir, la religión debiera dejar de creer en la verdad de las proposiciones sobre Dios. La religión, si el entendimiento adulto es capaz de conservarla, debe quedar reducida a un elemento emotivo. Pero la actitud emotiva debe referirse al cosmos, en tanto objeto de emoción o sentimiento cósmico, o a la humanidad, como en la llamada «religión de la humanidad» En definitiva, el elemento emotivo de la religión queda desligado del concepto de Dios y referido a cualquier otra cosa, y la religión tradicional es algo que debe dejarse atrás en el avanzar del conocimiento científico.

Podemos decir, por tanto, que la mayoría de los pensadores tratados en este capítulo fueron predecesores de los llamados humanistas científicos de hoy, que consideran la creencia religiosa como falta de un soporte racional y tienden a subrayar el citado efecto perjudicial de la religión en el progreso humano y en la moral. No cabe duda de que la convicción de que el hombre está esencialmente referido a Dios como a su fin último plantea la pregunta sobre la propiedad del uso del término «humanismo» por una filosofía ateística del hombre. Pero si se considera

el movimiento de la evolución en la sociedad humana simplemente como un progreso en el conocimiento científico y en el control por el hombre de su ambiente y de sí mismo, difícilmente podrá encontrarse lugar para la religión, en tanto ésta dirija la atención del hombre hacia lo trascendente. El cientifismo se opone necesariamente a la religión tradicional.

Un punto de vista bastante diferente fue el preconizado por Benjamín Kidd (1858-1916), autor de varias obras antaño populares: *Social Evolution* (*La evolución social*, 1894), *The Principles of Western Civilization* (*Los principios de la civilización occidental*, 1902) y *The Science of Power* (*La ciencia del poder*, 1918). En su opinión, la selección natural en la sociedad humana tiende a favorecer en el hombre más el crecimiento de las cualidades emotivas y afectivas que el de las intelectuales. Y puesto que la religión se basa en los aspectos emotivos de la naturaleza humana, no es de extrañar que la gente religiosa tienda a prevalecer sobre las comunidades en la lucha por la existencia. Porque la religión fomenta en un sentido en que la ciencia no puede hacerlo jamás, el altruismo y la dedicación a los intereses de la comunidad. En sus aspectos éticos especialmente, la religión es la fuerza social más potente. Y la expresión más alta de la conciencia religiosa es el cristianismo, sobre el cual está construida la civilización occidental.

Con otras palabras, Kidd empequeñeció a la razón como fuerza constructiva en la evolución social y puso el acento en el sentimiento. Y puesto que privó a la religión de su contenido intelectual y la interpretó como la expresión más poderosa del aspecto emotivo de la naturaleza humana, la consideró factor esencial en el progreso humano La hostilidad crítica hacia la religión por una razón destructiva significó, pues, para él, un ataque al progreso.

El reconocimiento por Kidd de la influencia de la religión en la historia humana sin duda estaba completamente justificado Pero la importancia que dio a jos aspectos emotivos de la religión le expuso a la réplica de que las creencias religiosas pertenecen a la clase de mitos emotivamente sostenidos que, de hecho, han ejercido una gran influencia, pero cuya necesidad debe ser superada por la mentalidad adulta Kidd respondería, por supuesto, que tal replica presupone que el progreso está asegurado por el ejercido de la razón crítica, en tanto, según él, lo que asegura el progreso es el desarrollo de los aspectos emotivos y afectivos del hombre, no el desarrollo de una razón más destructiva que constructiva. Parece obvio, sin embargo, que si bien los aspectos emotivos del hombre son esenciales a su naturaleza, la razón debe conservar el control. Y si la religión no tiene ninguna garantía racional, es necesariamente sospechosa. Además, aunque la influencia ejercida por las religiones en las sociedades humanas sea un hecho indudable, esto no significa por ningún concepto que tal influencia haya sido siempre beneficiosa. Necesitamos principios racionales de discriminación.

Hay, sin embargo, una creencia importante común a Kidd y a los atacados por él; a saber, la creencia de que en la lucha por la existencia el principio de selección natural lleva automáticamente al progreso.[302] Y precisamente este dogma del progreso es el que ha sido puesto en cuestión a lo largo del siglo XX. En vista de los cataclismos de este siglo, difícilmente podemos conservar una confianza serena en los efectos beneficiosos de la emoción colectiva. Pero, de igual modo, nos cuesta suponer que el progreso científico, en sí mismo, sea sinónimo de progreso social. Ahí radica la importantísima cuestión de los fines del conocimiento científico. Y la consideración de tal cuestión nos lleva fuera de la esfera de la ciencia descriptiva. Sin duda, todos estamos de acuerdo en que la ciencia debe usarse al servicio del hombre. Pero se plantea la pregunta: ¿Cómo hay que interpretar al hombre? Y la respuesta a tal pregunta implica la metafísica, implícita o explícitamente. En el intento de eludir o excluir a la metafísica se descubrirá a menudo una hipótesis metafísica oculta, una inconfesada teoría del ser. En otras palabras, la idea de que el progreso científico desplaza a la metafísica es errónea. La metafísica reaparece simplemente bajo la forma de hipótesis ocultas.

Capítulo V La filosofía de Herbert Spencer

1. Vida y obras.

En 1858, el año anterior a la publicación de *El origen de las especies* de Darwin, Herbert Spencer esbozaba el proyecto de un sistema que iba a tener por base la ley de la evolución o, como él la llamó, la ley del progreso. Spencer es uno de los pocos pensadores ingleses que deliberadamente se propusieron construir un sistema exhaustivo de filosofía, y también uno de los pocos que alcanzaron en vida una reputación mundial. Spencer supo recoger una idea que flotaba en el aire y a la cual Darwin dio una base empírica en un terreno limitado, y convertirla en la idea clave de una visión sinóptica del mundo y de la vida y la conducta humanas, visión optimista que parecía querer justificar la fe del siglo XX en el progreso humano y que convirtió a Spencer en uno de los mayores profetas de su época.

Si bien Spencer sigue siendo una de las grandes figuras de la época victoriana, hoy da la impresión de ser uno de los filósofos más anticuados. Al contrario de Mill, cuyos escritos siguen siendo objeto de estudio, se esté de acuerdo o no con las ideas en ellos expresadas, Spencer es poco leído en nuestra época. No sólo porque la idea de la evolución se ha convertido en moneda corriente y ya no despierta gran interés, sino más bien porque después de los tremendos desastres del siglo XX se hace difícil comprender que la hipótesis científica de la evolución, por sí misma, pueda suministrar una base adecuada para esa fe optimista en el progreso humano que fue, en general, un elemento característico del pensamiento de Spencer Por una parte, el positivismo ha cambiado su carácter y evita las nociones del mundo explícitas y exhaustivas. Por otra parte, los filoso fot que creen que el curso de la evolución es, en un sentido real, favorable al hombre, generalmente recurren a teorías metafísicas ajenas al pensamiento de Spencer. Más aún, en tanto Mill no sólo se interesó por muchos problemas que todavía merecen la atención de los filósofos ingleses, sino que incluso los trató en una forma que aún hoy se considera relevante, Spencer se destacó más por su investigación a gran escala de una idea central que por análisis detallados. Pero, aunque el pensamiento de Spencer esté tan íntimamente unido a la época victoriana que difícilmente pueda hablarse de él como de una influencia viviente hoy en día, no cabe duda de que fue uno de los principales representantes del siglo XIX.

No se le puede, pues, pasar en silencio.

Herbert Spencer nació en Derby el 27 de abril de 1820. Si Mill empezó a estudiar griego a los tres años, Spencer reconoce que sus conocimientos de latín y griego a los trece no eran extraordinarios. No obstante, a los dieciséis tenía ya ciertos conocimientos de matemáticas; y después de algunos meses de maestro en Derby, entró como ingeniero civil en la Birmingham Gloucester Railway. Al completarse la línea en 1841, Spencer fue despedido. «Recibí el despido con mucha alegría», dice en su diario. Pero aunque en 1843 se trasladó a Londres para empezar una carrera literaria, volvió por poco tiempo al servicio de los ferrocarriles e incluso probó fortuna como inventor.

En 1848 Spencer fue nombrado subdirector del *Economist* y trabó amistad con G. H. Lewes, Huxley, Tyndall y George Eliot. Con Lewes en particular discutió la teoría de la evolución; entre los artículos anónimos que escribió para el *Leader* de Lewes, se halla uno sobre «*The Development Hypothesis*» (“*La hipótesis del desarrollo*»), donde se exponía, en líneas lamarekianas, la idea de la evolución. En 1851 publicó *Social Statics* (*Estática social*) y en 1855, ya su cargo, *The Principles of Psychology* (*Los principios de la psicología*). Por esta época empezó a preocuparle seriamente su estado de salud, y realizó varios viajes a Francia, donde conoció a Auguste Comte. Sin embargo, pudo todavía publicar una colección de ensayos en 1857.

A principios de 1858, Spencer redactó un esquema de *A System of Synthetic Philosophy* (*Sistema de filosofía sintética*) cuyos prospectos, distribuidos en 1860, auguraban diez volúmenes. *First Principles* (*Primeros principios*) apareció en un volumen en 1862, y *The Principles of Biology* (*Los principios de la biología*) en dos volúmenes en 1864-1867. *Los principios de la psicología*, publicados primero en un volumen en 1855, aparecieron en dos volúmenes en 1870-1872, en tanto los tres volúmenes de *The Principles of Sociology* (*Los principios de la sociología*) se publicaron en 1876-1896. *The Data of Ethics* (*Los datos de la ética*, 1879) se incluyeron más tarde, junto con otras dos partes, en el primer volumen de *The Principles of Ethics* (*Los principios de la ética*, 1892); el segundo volumen de este trabajo (1893) lo formó *Justice* (*La justicia*, 1891). Spencer publicó también nuevas ediciones de varios volúmenes del *Sistema*. Por ejemplo, la sexta edición de *Primeros principios* apareció en 1900, mientras una edición corregida y aumentada de *Los principios de la biología* se publicó en 1898-1899.

El *Sistema de filosofía sintética* de Spencer constituyó una hazaña notable llevada a cabo a pesar de su deficiente salud y de problemas económicos serios, por lo menos al principio. Intelectualmente fue un autodidacta, y la elaboración de su gran obra le significó tener que escribir sobre una serie de temas que de hecho nunca había estudiado. Tuvo que recoger datos de distintas fuentes, e interpretarlos luego a la luz de la idea de la evolución. En cuanto a la historia de la filosofía, casi todo su

conocimiento se reducía a fuentes de segunda mano. De hecho, más de una vez intentó leer la primera *Crítica* de Kant; pero al llegar a la doctrina de la subjetividad del espacio y el tiempo, abandonaba el libro. Nunca supo apreciar o comprender demasiado puntos de vista que no fueran los suyos. Sin embargo, si no hubiera practicado lo que podríamos llamar una severa economía del pensamiento, es probable que no hubiera completado nunca la tarea que él mismo se impuso.

De las restantes publicaciones de Spencer podemos citar: *Education* (*La educación*, 1861), libro de pequeñas dimensiones, pero que tuvo gran éxito; *The Man Versus the State* (*El hombre frente al Estado*, 1884), polémica vigorosa contra lo que el autor consideraba la amenaza de la esclavitud; y la *Autobiography* (*Autobiografía*, 1904), postuma. En 1 885 Spencer publicó en América *The Nature and Reality of Religion* (*Naturaleza y realidad de la religión*), que comprendía una controversia entre el propio Spencer y el positivista Frederic Harrison. Pero la obra fue retirada debido a que Harrison protestó por la reedición de sus artículos sin su permiso, especialmente porque en el volumen se había incluido una introducción de un tal profesor Yeomans, apoyando la posición de Spencer.

A excepción del título de miembro del Athenaeum Club (1868), Spencer rechazó sistemáticamente todo tipo de honores. Cuando se le invitó a ocupar la cátedra de filosofía mental y lógica en el University College de Londres, la rechazó; y rechazó también el ingreso en la Royal Society. Parecía querer dar a entender que cuando realmente había necesitado tales ofertas, nadie se las había hecho y que cuando se las hacían ya no le hacían falta, puesto que ya contaba con una reputación. En cuanto a los honores que el gobierno le ofrecía, su oposición a distinciones sociales de este tipo le impedía aceptarlas, sin contar con su enfado por la tardanza de los ofrecimientos.

Spencer murió el 8 de diciembre de 1903. Por esa época era totalmente impopular en su propio país, especialmente por su oposición a la «Boer War» (1899-1902), que consideró expresión del espíritu militarista que tanto aborrecía.[303] En el extranjero, sin embargo, se criticó considerablemente la indiferencia inglesa ante la muerte de una de sus principales figuras. Y en Italia el Parla mentó suspendió la sesión al recibir la noticia de la muerte de Spencer

2 La naturaleza de la filosofía y sus conceptos y principios básicos.

Las reflexiones generales de Spencer sobre la relación entre filosofía y ciencia guardan una gran similitud con las de los positivistas clásicos, como Auguste Comte. Ciencia y filosofía tratan de los fenómenos, es decir, de lo finito, condicionado y clasificable. Es cierto que según Spencer los fenómenos son manifestaciones en la conciencia del Ser infinito, incondicionado. Pero puesto que el conocimiento significa relación y clasificación, en tanto el Ser infinito, incondicional, es por su misma naturaleza única e inclasificable, decir que un Ser tal trasciende la esfera de los fenómenos es decir que trasciende la esfera de lo cognoscible.[304] Así, pues, el filósofo no puede estudiarlo mejor que el científico. Las causas metafenoménicas o «últimas» se encuentran fuera del alcance de la filosofía y de la ciencia.

No obstante, si queremos distinguir entre filosofía y ciencia, no podemos hacerlo refiriéndonos sólo a sus objetos, porque ambas actividades se ocupan de los fenómenos. Es preciso recurrir a la idea de los distintos grados de generalización. «Ciencia» es el nombre dado a la familia de las ciencias particulares. Y aunque toda ciencia implica generalización (y esto la distingue del saber desordenado de hechos particulares), incluso sus generalizaciones más amplias son parciales en comparación con las verdades universales de la filosofía, que sirven para unificar las ciencias. «Las verdades de la filosofía, así, guardan, con respecto a las verdades científicas superiores, la misma relación que cada una de éstas guarda con las verdades científicas inferiores… El saber de tipo inferior es un saber no unificado; la ciencia es un saber *parcialmente unificado*; la filosofía es un saber *completamente unificado*.»[305]

Las verdades universales o máximas generalizaciones propias de la filosofía pueden considerarse bien en sí mismas como «productos de la investigación»,[306] constituyendo entonces la filosofía general, o bien pueden considerarse según el papel activo que juegan en tanto «instrumentos de investigación»:[307] es decir, en tanto verdades a cuya luz investigamos las distintas áreas específicas de los fenómenos, tales como los datos de la ética y de la sociología. Nos referimos en tal caso a la filosofía especial. Los *Primeros principios* de Spencer están dedicados a la filosofía general, en tanto los siguientes volúmenes del *Sistema* tratan de las distintas partes de la filosofía especial.

Por sí solo, el estudio de Spencer sobre la relación entre ciencia y filosofía, basado en la idea de grados de unificación, parece indicar que, en su opinión, los conceptos básicos de la filosofía derivan, por generalización, de las ciencias particulares. Pero no es ésta la cuestión. Porque Spencer insiste en que hay conceptos

e hipótesis fundamentales implicados en cualquier pensamiento. Supongamos que un filósofo decide tomar un dato especial como punto de partida de sus reflexiones, y que imagina que actuando en tal sentido no está presuponiendo ninguna hipótesis. De hecho, la elección de un dato especial implica la existencia de otros datos que el filósofo podía haber escogido. Lo que implica a su vez el concepto de una existencia distinta de la existencia realmente afirmada. Además, no se puede conocer ninguna cosa individual sino en cuanto se parece a otras cosas, en cuanto es clasificable en virtud de un atributo común v se diferencia o es distinta de otras cosas En resumen, la elección de un dato especial implica una variedad de «postulados desconocidos»,[308] que en conjunto constituyen el esbozo de una teoría de la filosofía general. «La inteligencia desarrollada se forma sobre la base de ciertas teorías organizadas y concepciones consolidadas, de las cuales no puede despojarse y sin las cuales no podría dar un paso adelante, al igual que el cuerpo no podría moverse sin la ayuda de sus miembros.» [309]

No puede decirse que Spencer deje completamente clara su posición. Porque habla de «hipótesis tácitas»,[310] «datos no manifiestos»,[311] «postulados desconocidos»,[312] «ciertas concepciones organizadas y consolidadas»[313] e «intuiciones fundamentales»,[314] como si el significado de tales frases no necesitara posterior aclaración y fuera el mismo para todas ellas. Lo que está claro es que no pretende afirmar una teoría kantiana del *a priori*. Los conceptos e hipótesis fundamentales tienen una base empírica. Y a veces Spencer parece poner en duda la experiencia individual o conciencia. Dice, por ejemplo, que «no podemos menos de aceptar como verdadero el veredicto de la conciencia que nos dice que ciertas manifestaciones son iguales a otras y algunas son distintas de otras».[315] La situación se complica, sin embargo, por el hecho de que Spencer acepta la idea de un *a priori* relativo, es decir, de unos conceptos e hipótesis que, desde el punto de vista genético, son producto de la experiencia acumulada de la raza,[316] pero que son *a priori* en relación con un entendimiento individual determinado, en el sentido de que han llegado a él con fuerza de «intuiciones».

Las hipótesis básicas del proceso del pensar deben ser tomadas provisionalmente como indiscutibles. Sólo pueden justificarse o adquirir validez por sus resultados, es decir, mostrando su conformidad o congruencia entre la experiencia que lógicamente cabía esperar de tales hipótesis y la experiencia que tenemos en realidad En efecto, «la afirmación completa de la congruencia viene a ser lo mismo que la unificación total del saber, meta de la filosofía».[317] Así, pues, la filosofía general hace explícitos los conceptos e hipótesis básicos, en tanto la filosofía especial muestra su conformidad con los fenómenos reales en los distintos campos o áreas de la experiencia.

Ahora bien, según Spencer «conocer es clasificar, o tomar lo igual y separar lo

diferente».[318] Y puesto que la igualdad y la desigualdad son relaciones, podemos decir que todo pensamiento es relacional que «la *relación* es la forma universal del pensar».[319] Podemos distinguir, sin embargo, entre dos tipos de relaciones de sucesión y de coexistencia.[320] Y cada una de ellas da lugar a una idea abstracta. «El abstracto de todas las sucesiones es el Tiempo. El abstracto de todas las coexistencias es el Espacio.»[321] Tiempo y espacio son en realidad formas originales de conciencia en un sentido absoluto. Pero puesto que la generación de tales ideas se produce por una organización de experiencias que se da a lo largo de toda la evolución del entendimiento o de la inteligencia, pueden tener un carácter de *a priori* relativo, en lo que se refiere a un entendimiento individual determinado.

Nuestro concepto de Espacio es fundamentalmente el de una serie de posiciones coexistentes que no ofrecen resistencia alguna. Y se deduce por abstracción del concepto de Materia, que en su forma más amplia se entiende como una serie de posiciones coexistentes que ofrecen resistencia. En cambio, el concepto de Materia se deduce de la experiencia de fuerza. Porque «ciertas correlaciones de fuerzas forman el contenido total de nuestra idea de Materia».[322] De igual modo, aunque los conceptos desarrollados de Movimiento encierran las ideas de Espacio, Tiempo y Materia, la conciencia rudimentaria de Movimiento es tan sólo la de «una serie de impresiones de fuerza».[323]

Spencer sostiene, sin embargo, que el análisis psicológico de los conceptos de Tiempo, Espacio, Materia y Movimiento muestra que todos ellos se basan en experiencias de Fuerza. Y la conclusión es que «llegamos por fin a la Fuerza como a lo último de lo último».[324] El principio de conservación de la materia es en realidad el de conservación de la fuerza. De igual modo, todas las pruebas del principio de continuidad del movimiento «implican el postulado de que la cantidad de Energía es constante»,[325] si se entiende por energía la fuerza poseída por la materia en movimiento. Y llegamos finalmente al principio de la persistencia de la Fuerza, «que, puesto que es la base de la ciencia, no puede ser formulado por ella»,[326] sino que trasciende toda demostración; principio que tiene su corolario en el de la constancia de la ley la persistencia de ciertas relaciones entre las fuerzas.

Puede objetarse que tales principios, como el de conservación de la materia, pertenecen más a la ciencia que a la filosofía. Pero Spencer contesta que son «verdad es que unifican fenómenos concretos pertenecientes a todos los dominios de la Naturaleza, y como tal deben formar parte de esa concepción exhaustiva de las cosas que busca la filosofía».[327] Además, si bien la palabra Fuerza corrientemente significa «conciencia de tensión muscular»,[328] el sentimiento de esfuerzo que experimentamos cuando ponemos algo en movimiento o nos oponemos a una determinada presión, es un símbolo de la «fuerza absoluta Y cuando hablamos de la persistencia de la Fuerza, «entendemos en realidad la persistencia de una Causa que

trasciende nuestro conocimiento y nuestra concepción “.[329] Cómo se pueda predicar de forma comprensible la persistencia de una realidad incognoscible, tal vez no sea inmediatamente obvio. Pero si la afirmación de la persistencia de la Fuerza significa realmente lo que Spencer dice, se convierte claramente en un principio filosófico, prescindiendo incluso del hecho de que su carácter de verdad universal le permitiría, en cualquier caso, ser contado entre las verdades filosóficas, según el examen spenceriano de la relación entre filosofía y ciencia.

3. La ley general de la evolución: la alternancia de evolución y disolución.

Dichos principios generales, tales la conservación de la materia, la continuidad del movimiento y la persistencia de la fuerza, son componentes de la síntesis que la filosofía quiere alcanzar, más, sin embargo, no constituyen tal síntesis, aun tomados en conjunto. Porque se requiere una fórmula o una ley que especifique el curso de las transformaciones sufridas por la materia y el movimiento y que sirva así para unificar todos los procesos de cambio examinados por las distintas ciencias particulares. Es decir, si partimos del hecho de que no existen un reposo o una movilidad absolutos, sino que todo objeto está sufriendo un cambio constante, bien porque recibe o pierde movimiento, bien porque cambia el modo de estar relacionadas sus partes, tenemos que afirmar la ley general de la redistribución continua de materia y movimiento.

Spencer encuentra lo que busca en lo que él llama indistintamente «fórmula», «ley» o «definición» de la evolución. «La evolución es una integración de materia y una dispersión concomitante de movimiento, durante las cuales la materia pasa de una homogeneidad relativamente indefinida e incoherente a una heterogeneidad relativamente definida y coherente, y durante las cuales el movimiento retenido sufre una transformación paralela.[330] Esta ley puede establecerse deductivamente, por deducción de la persistencia de la fuerza. Puede también establecerse o confirmarse inductivamente. Porque si consideramos el desarrollo de los sistemas solares a partir de la nebulosa, o el de los cuerpos vivos de organización y complexión superior a partir de los organismos primitivos, o el de la vida psicológica del hombre, o el del desarrollo del lenguaje, o la evolución de la organización social, en todas partes encontramos un paso de lo relativamente indefinido a lo relativamente definido, de la

incoherencia a la coherencia, junto con un movimiento de diferenciación progresiva, un movimiento de la homogeneidad relativa a la heterogeneidad relativa. Por ejemplo, en la evolución del cuerpo vivo vemos una progresiva diferenciación estructural y funcional.

Pero esto no es más que una parte de la explicación. Porque la integración de la materia va acompañada de una dispersión de movimiento. Y el proceso evolutivo tiende a un estado de equilibrio, a un balance de fuerzas que se logra por disolución o por desintegración. Por ejemplo, el cuerpo humano dispersa y pierde energía, muere y se desintegra; toda sociedad pierde su vigor y decae; y el calor del sol se disipa gradualmente.

Spencer se guarda bien de decir que podamos extender legítimamente lo que es cierto de un sistema relativamente cerrado a la totalidad de las cosas, al universo como conjunto. No podemos, por ejemplo, deducir con certeza del desgaste (por decirlo así) de nuestro sistema solar, el desgaste del universo. Y, por lo que sabemos, parece posible que cuando se haya extinguido la vida de nuestro planeta por dispersión del calor solar, se esté desarrollando la vida en alguna otra parte del universo. En resumen, no podemos decir que lo que ocurre en una parte *debe* ocurrir en el todo.

Al propio tiempo, si hay una alternación de evolución y disolución en la totalidad de las cosas, debemos «mantener la idea de que ciertas Evoluciones han llenado un pasado inconmensurable y que otras Evoluciones llenarán un futuro inconmensurable».[331] Y si ésta es la opinión personal de Spencer, podemos decir que ofrece una versión actualizada de ciertas cosmologías griegas primitivas, con sus ideas de un proceso cíclico. En cualquier caso, se da un ritmo de evolución y disolución en las partes, aun cuando no nos sea posible hacer afirmaciones dogmáticas sobre el todo. Y aunque al principio Spencer habla de la ley de la evolución como la ley del progreso, su convicción de que se da una alternación de evolución y disolución sin duda pone un límite a su optimismo.

4. La sociología y la política.

El ideal de Spencer de una síntesis filosófica completa exige un estudio sistemático del mundo inorgánico a la luz de la idea de la evolución. E indica Spencer

que si tal tema hubiera sido tratado en el *Sistema de filosofía*, «habría llenado dos volúmenes, uno dedicado a la Astrogenia y otro a la Geogenia».[332] De hecho, sin embargo, Spencer se limita, en la filosofía especial, a la biología, la psicología, la sociología y la ética. Alude, por supuesto, a algunos temas de astronomía, física y química, pero el *Sistema* no ofrece un tratamiento sistemático de la evolución en el mundo inorgánico.

Puesto que limitaciones de espacio nos impiden hacer una recapitulación de todas las partes del sistema de Spencer, me he propuesto prescindir de la biología y la psicología y ofrecer en este apartado algunas notas sobre sus ideas sociológicas y políticas, dedicando el apartado próximo a la ética.

El sociólogo estudia el crecimiento, la estructura, las funciones y los productos de las sociedades humanas.[333] La posibilidad de una ciencia sociológica está dada por el hecho de que los fenómenos sociales presentan una relación ordenada de causa a efecto, que permite la predicción; lo cual no queda anulado por el hecho de que las leyes sociales sean estadísticas y las predicciones, en este campo, aproximadas. «Sólo una mitad de la ciencia es ciencia exacta.»[334] Lo que se requiere es la posibilidad de generalización, no la exactitud cuantitativa. En cuanto a la utilidad de la sociología, Spencer sostiene, de un modo un tanto vago, que si es posible percibir un orden en los cambios estructurales y funcionales por los que pasa la sociedad, «el conocimiento de tal orden difícilmente dejará de influir en nuestros juicios sobre lo que es progresivo y retrógrado, lo que es deseable, lo que es factible, lo que es utópico».[335]

Al considerar la lucha por la existencia en el proceso evolutivo general, encontramos analogías evidentes entre las esferas inorgánica, orgánica y superorgánica (social). El comportamiento de un objeto inanimado depende de las relaciones entre sus propias fuerzas y las fuerzas externas a las que se encuentra expuesto. De igual modo, el comportamiento de un cuerpo orgánico es el resultado de las influencias combinadas de su naturaleza intrínseca y su ambiente, sea éste inorgánico u orgánico. Además, toda sociedad humana «manifiesta una serie de fenómenos atribuibles al carácter de sus individuos y a las condiciones en las que éstos existen».[336]

Sin duda es cierto que ambos grupos de factores, intrínsecos y extrínsecos, no permanecen estáticos. Por ejemplo, el poder humano —físico, emotivo e intelectual — se ha desarrollado a lo largo de la historia, mientras la sociedad en desarrollo ha producido cambios notables en su ambiente orgánico e inorgánico. Además, los productos de la sociedad en desarrollo —sus instituciones y creaciones culturales— son causa de nuevas influencias. Más aún: cuanto más se desarrollen las sociedades humanas, tanto más reaccionarán la una trente a la otra, es decir, el factor superorgánico tendrá aún mayor importancia. Pero, a pesar de la complejidad

creciente de la situación, en las tres esferas es discernible análoga influencia recíproca de fuerzas intrínsecas y extrínsecas.

Aunque hay una continuidad entre las esferas inorgánicas, orgánicas y superorgánicas, se da también una discontinuidad. Si se da una similitud, se da también una desigualdad. Consideremos, por ejemplo, la idea de la sociedad como organismo. Como en el caso del cuerpo orgánico en el sentido propio del término, el crecimiento de la sociedad va acompañado de una progresiva diferenciación de estructuras, que desembocan en una progresiva diferenciación de funciones Pero este punto de semejanza entre el cuerpo orgánico y la sociedad humana constituye también un punto de discrepancia entre ambos y el cuerpo inorgánico. Porque, según Spencer, las acciones de las distintas partes de un objeto inorgánico no pueden considerarse propiamente funciones. Además, hay una diferencia importante entre el proceso de diferenciación en un cuerpo orgánico y el mismo proceso en el organismo social. Porque en el último no encontramos ese tipo de diferenciación que en el primero da lugar a la conversión de una sola parte en el órgano de la inteligencia, y de otras partes en órganos sensoriales, mientras que otras no se convierten. En el cuerpo orgánico «la conciencia se concentra en una pequeña parte del total», en tanto en el organismo social «está difundida por todo el conjunto: todas las unidades son capaces de felicidad y miseria, si no en igual grado, por lo menos en grados aproximados».[337]

Un defensor entusiasta de la interpretación de la sociedad política como organismo podría, por supuesto, tratar de encontrar analogías específicas entre la diferenciación de funciones en el cuerpo orgánico y en la sociedad. Pero esto le llevaría a decir, por ejemplo, que el gobierno es análogo al cerebro y que las demás partes de la sociedad deberían dejar al gobierno la función de pensar y limitarse a obedecer sus decisiones. Y éste es precisamente el tipo de conclusión que Spencer quiere evitar. Insiste, pues, en la relativa independencia de los miembros individuales de la sociedad política y niega el argumento de que la sociedad sea un organismo en el sentido de que sea algo más que la suma de sus miembros y posea un fin distinto de los fines de sus miembros. «Y así, puesto que no existe un sensorio social, no debe buscarse el bienestar del conjunto, considerado aparte del de sus miembros. La sociedad existe para el bien de sus miembros; no los miembros para el bien de la sociedad.»[338] En otras palabras, podemos decir que las piernas y los brazos existen para el bien de todo el cuerpo, pero en el caso de la sociedad hay que decir que el todo existe para las partes. La conclusión de Spencer, en cualquier caso, es clara. Y aun cuando sus argumentos a veces son oscuros y complicados, queda claro que en su opinión la analogía de un organismo, aplicada a la sociedad política, no sólo lleva a conclusiones falsas, sino que es peligrosa.

La situación es, de hecho, la siguiente la decisión de Spencer de aplicar la idea de

la evolución a todos los tipos de fenómenos le lleva a hablar de la sociedad política, del Estado, como de un superorganismo. Pero puesto que es un decidido defensor de la libertad individual contra las exigencias y los abusos del Estado, intenta extirparle a tal analogía su aguijón, indicando las diferencias esenciales entre el cuerpo orgánico y el cuerpo político. Y lo hace sosteniendo que si bien el desarrollo político es un proceso de integración, en el sentido de que los grupos sociales crecen y las voluntades individuales se funden entre sí, es también un paso de la homogeneidad a la heterogeneidad, de forma que la diferenciación tiende a aumentar. Por ejemplo, con el progreso de la civilización hacia el moderno Estado industrializado, las diferencias de clases de las sociedades más primitivas tienden —así lo cree Spencer— a convertirse en menos rígidas e incluso a desaparecer. Y ésta es una señal de progreso.

La posición de Spencer depende en parte de su tesis de que «el estado de homogeneidad es un estado inestable; y donde hay ya cierta heterogeneidad, se tiende a una heterogeneidad mayor».[339] Atendida esta idea del movimiento evolutivo, evidentemente se sigue que la sociedad cuya diferenciación sea relativamente mayor, estará más desarrollada que aquella en la cual se dé una diferenciación relativamente menor. Al propio tiempo está claro que el punto de vista de Spencer depende también de un juicio de valor, a saber, que la sociedad en la cual la libertad individual esté muy desarrollada es más digna de admiración y de aprecio intrínsecamente que la sociedad en la que haya menos libertad individual. En efecto, Spencer cree que la sociedad que encarne el principio de libertad individual es más digna de sobrevivir que las sociedades que no encarnen tal principio. Y esto puede entenderse como un juicio meramente empírico. Pero, en cualquier caso, yo creo que Spencer considera que el primer tipo de sociedad es más digno de sobrevivir porque su valor intrínseco es mayor.

Dejando aparte los estudios de Spencer sobre las sociedades primitivas y su desarrollo, puede decirse que concentra su atención principalmente en la transición del tipo de sociedad militarista o militante al tipo de sociedad industrial. La sociedad militante es básicamente «aquella en la cual el ejército es la nación movilizada en tanto la nación es el ejército en estado no activo, y en la cual, por lo tanto, el ejército y la nación tienen una estructura común».[340] No cabe duda de que tal tipo de sociedad puede experimentar un cierto desarrollo. Por ejemplo, el líder militar llega a ser la cabeza civil o política, como en el caso del emperador romano; y a la larga, el ejercito se convierte en una rama profesional especializada de la comunidad, en lugar de coincidir con la población masculina adulta Pero en la sociedad militante en general la integración y la cohesión son elementos dominantes. El fin primordial es la protección de la sociedad, en unto la protección de los miembros individuales importa sólo en cuanto es un medio para alcanzar el fin primario Además, en este tipo de sociedad se exige una disciplina constante y «la individualidad de cada miembro

queda tan sabor diñada en lo que se refiere a la vida, la libertad y la propiedad, que en gran parte o totalmente es *propiedad* del Estado».[341] Más aún, puesto que la sociedad de tipo militante tiende a la autosuficiencia, «la autonomía política pretende ir acompañada de la autonomía económica».[342] La Alemania del Nacional Socialismo sin duda hubiera sido, para Spencer, un buen ejemplo del renacimiento de la sociedad de tipo militante en la nueva era industrial.

Spencer no niega que la sociedad de tipo militante tenía un papel esencial a jugar en el proceso de evolución considerado como una lucha por la existencia en la cual sobrevive el más apto. Pero sostiene que aunque el conflicto intersocial fue necesario para la formación y crecimiento de las sociedades, el desarrollo de la civilización hace la guerra cada vez más inútil. La sociedad de tipo militante se convierte, así, en un anacronismo, y es necesaria la transición a lo que Spencer llama sociedad de tipo industrial. Lo que no significa que cese la lucha por la existencia, sino que cambia de forma convirtiéndose en «la lucha industrial por la existencia»,[343] en la cual tiene más probabilidades de sobrevivir aquella sociedad que produzca «la mayor cantidad de individuos mejores, individuos mejor adaptados a la vida del estado industrial».[344] De este modo Spencer trata de evitar la acusación de que llegado al concepto de sociedad industrial, abandona la idea de lucha por la existencia y de la supervivencia del más apto.

Sería un grave error suponer que por sociedad de tipo industrial Spencer entienda simplemente una sociedad en la cual los ciudadanos se ocupen, exclusiva y principalmente, de la vida económica de la producción y la distribución. Porque la sociedad industrial entendida en este estrecho sentido sería compatible con una regulación total del trabajo por el Estado. Y es precisamente este elemento de coacción el que Spencer trata de excluir. En el nivel económico, Spencer se refiere a una sociedad dominada por el principio del *laissez-faire*. Así, desde su punto de vista, los Estados comunista y socialista estarían muy lejos de ejemplificar la esencia de la sociedad de tipo industrial. La función del Estado consiste en mantener la libertad y los derechos individuales y, en caso necesario, juzgar entre derechos antagónicos. No es función del Estado interferir positivamente en las vidas y conducta de los ciudadanos, excepto cuando tal interferencia se requiera para la conservación de la paz interior.

Con otras palabras, en la sociedad de tipo industrial ideal, según la interpretación que Spencer da del término, adquieren más importancia los miembros considerados como individuos que la totalidad, la sociedad como conjunto. «Bajo el *régime* industrial la individualidad del ciudadano, en lugar de quedar sacrificada a la sociedad, debe ser defendida por ella La defensa de tal individualidad viene a ser el deber esencial de la sociedad.»[345] Es decir, la función cardinal del Estado viene a ser la de juzgar equitativamente los derechos antagónicos de los ciudadanos en tanto

individuos y la de impedir la violación de la libertad de un hombre por otro.

La tesis de Spencer de la aplicabilidad universal de la ley de evolución evidentemente le obliga a sostener que el movimiento evolutivo tiende al desarrollo del Estado de tipo industrial, considerado por Spencer —de un modo un tanto optimista— como una sociedad esencialmente pacífica. Pero las tendencias del Estado a intervenir y a imponer reglas, manifestadas en las últimas décadas de la vida de Spencer, le indujeron a expresar su temor por lo que él llamó «la próxima esclavitud»,[346] y a atacar violentamente cualquier tendencia del Estado o de alguno de sus órganos a considerarse absoluto. «La gran superstición política del pasado fue el derecho divino de los reyes. La gran superstición política del presente es el derecho divino de los parlamentos.»[347] Además, «la función del "liberalismo" en el pasado consistió en limitar los poderes de los reyes. La función del verdadero "liberalismo" en el futuro será la de limitar los poderes de los "parlamentos"».[348]

Evidentemente, en este decidido ataque a «la próxima esclavitud» Spencer no podía referirse simplemente a la labor automática de cualquier ley de evolución. Sus palabras están claramente inspiradas por una apasionada convicción del valor de la libertad y de la iniciativa individuales, convicción que es reflejo del carácter y temperamento de un hombre que jamás y en ninguna época de su vida se inclinó ante la autoridad constituida por el simple hecho de serlo. Y es un hecho digno de mención que Spencer extendió su ataque a lo que él consideraba abusos del Estado con respecto a la libertad privada, hasta el punto de condenar la legislación de las fábricas, la inspiración sanitaria de los oficiales del gobierno, la administración estatal de Correos, la ayuda estatal al pobre y la educación estatal. No es preciso decir que no condenaba la reforma como tal, ni la caridad ni la existencia de hospitales y escuelas. Pero insistió siempre en que tales proyectos debían organizarse voluntariamente, oponiéndose a la acción, la administración y el control del Estado. Con pocas palabras, su ideal era una sociedad en la cual, como él decía, el individuo lo fuera todo y el Estado nada, en oposición a la sociedad de upo militante en la cual el Estado lo es todo y el individuo nada.

La identificación que hace Spencer de la sociedad de tipo industrial con una sociedad pacífica y antimilitarista puede parecer rara a menos que afirmemos su verdad por definición. Y su defensa, llevada hasta el extremo, de la política del *laissez-faire*, puede parecemos excéntrica o, cuando menos, residuo de una perspectiva caduca. Spencer parece no haber entendido, como lo entendió Mill, por lo menos en parte, y como lo entendió más plenamente un idealista como T. H. Green, que la legislación social y la llamada interferencia del Estado pueden muy bien ser requeridas para salvaguardar los legítimos reclamos de todo duda daño individual a llevar una vida humana decente.

Al propio tiempo, la aversión de Spencer por la legislación social (la cual hoy en

día se da por asegurada por la vasta mayoría de ciudadanos en Gran Bretaña), no debe oscurecernos el hecho de que Spencer, al igual que Mill, vio los peligros de la burocracia y de cualquier exaltación del poder y las funciones del Estado que tendiera a extinguir la libertad y la iniciativa individuales. En cualquier caso, creo que la preocupación por el bien común lleva a una aprobación de la actividad estatal hasta un grado muy superior al que Spencer estaba dispuesto a aceptar. Pero no debería olvidarse nunca que el bien común no es algo totalmente distinto del bien individual. Y Spencer sin duda tenía toda la razón al pensar que es por el bien de los individuos y de la sociedad en general que los ciudadanos deberían poder desarrollarse libremente y manifestar su iniciativa. Podemos pensar que es función del Estado crear y mantener las condiciones que permitan a los individuos desarrollarse, y que esto implica, por ejemplo, que el Estado tiene el deber de proporcionar todos los medios de educación que estén de acuerdo con la capacidad de los individuos para aprovecharlos. Pero en cuanto aceptamos el principio de que el Estado debe preocuparse por crear y mantener positivamente las condiciones aptas para que cada individuo lleve una vida humana decente de acuerdo con sus capacidades, nos exponemos al peligro consecuente de olvidar que el bien común no es una entidad abstracta a la cual deban sacrificarse despiadadamente los intereses de los individuos. Y la actitud de Spencer, a pesar de sus exageraciones excéntricas, puede servirnos para recordar que el Estado existe para el hombre y no el hombre para el Estado. Además, el Estado no es más que una forma de organización social: no es la única forma legítima de sociedad. Y Spencer ciertamente lo entendió así.

Como se ha indicado ya, las opiniones políticas de Spencer eran en parte la expresión de juicios empíricos relacionados con su interpretación del movimiento evolutivo en general y en parte expresión de juicios de valor. Por ejemplo, su afirmación de que la que él llama sociedad de tipo industrial es más digna de sobrevivir que otros tipos de sociedad, equivalía en parte a la predicción de que tal sociedad de hecho sobreviviría en virtud del proceso evolutivo. Pero era también parcialmente un juicio que el tipo industrial de sociedad merecía sobrevivir a causa de su valor intrínseco, era sólo en parte un juicio. En efecto, está bastante claro que en Spencer una valoración positiva de la libertad personal era el factor realmente decisivo para su idea de la sociedad moderna. Está también claro que si un hombre está decidido a que, en lo que de él dependa, sobreviva el tipo de sociedad que respeta la libertad y la iniciativa individuales, tal decisión se base principalmente en un juicio de valor más que en cualquier teoría sobre el cumplimiento automático de la ley de evolución.

5. Ética relativa y ética absoluta.

Spencer concibió su teoría ética como la culminación de su sistema. En el prefacio a *Los datos de la ética* índica que su primer ensayo sobre *The Proper Sphere of Government* (*El ámbito propio del Gobierno*, 1842) insinuaba vagamente ciertos principios generales sobre lo bueno y lo malo en el comportamiento político. Y añade que «durante todo este tiempo mi última intención, la que está más allá de todos los fines inmediatos, ha sido la de encontrar una base científica para los principios del bien y del mal en el comportamiento en general».[349] La idea de una autoridad sobrenatural como base de la ética se ha debilitado. Lo más urgente ahora es, pues, dar a la moral una base científica independiente de las creencias religiosas. Y para Spencer esto significa fundamentar la ética en la teoría de la evolución.

El comportamiento en general, incluido el de los animales, consiste en una serie de actos dirigidos a determinados fines.[350] Y cuanto más alto ascendamos en la escala de la evolución, encontraremos pruebas más claras de la existencia de acciones intencionales dirigidas al bien del individuo y de la especie. Pero vemos también que la actividad teleológica de este tipo forma parte de la lucha por la existencia entre distintos individuos de la misma especie y entre especies distintas. Es decir, cada criatura intenta conservarse a sí misma a expensas de otra, y cada especie se mantiene a sí misma a costa de otra.

Este tipo de comportamiento intencional en el que sale perdiendo el más débil, es para Spencer un comportamiento imperfectamente desarrollado. En un comportamiento perfecto —el comportamiento ético propiamente dicho— los antagonismos entre grupos rivales y entre miembros individuales de un mismo grupo quedarán sustituidos por la cooperación y la ayuda mutua. El comportamiento perfecto, sin embargo, sólo se logra en la medida en que las sociedades militantes den paso a las sociedades permanentemente pacíficas. En otras palabras, no puede lograrse de un modo estable más que en la sociedad totalmente desarrollada, la única capaz de vencer y superar las tensiones entre el egoísmo y el altruismo.

Esta distinción entre comportamiento perfecto e imperfecto sirve de base para distinguir entre ética relativa y absoluta. La ética absoluta es «un código ideal de conducta que formula el modo de comportarse de un hombre completamente adaptado a una sociedad completamente desarrollada»,[351] en tanto la ética relativa trata del tipo de conducta que en nuestras circunstancias actuales (es decir, en sociedades más o menos imperfectas) se acerca más a este ideal Según Spencer, es sencillamente falso que, en cualquier conjunto de circunstancias que exijan de nosotros una acción intencional, nos encontremos siempre ante un dilema entre una acción absolutamente buena y una acción absolutamente mala Por ejemplo, puedo encontrarme en unas circunstancias tales que, actúe como actúe, haga daño a otra

persona. Y una acción que hace daño a otro no puede ser absolutamente buena. En tales circunstancias, por lo tanto, tengo que procurar ver cuál de las acciones posibles es relativamente buena, es decir, cuál de ellas causará probablemente la mayor medida de bien y la menor medida de mal. No puedo pretender que mi juicio sea infalible. Sólo puedo obrar según lo que me parezca mejor, después de haberle dedicado a la cuestión toda la reflexión que parezca exigir la importancia relativa del asunto. Es cierto que puedo tener en cuenta el código de conducta ideal de la etica absoluta, peno no puede dar por supuesto honradamente que tal norma me servirá como premisa para deducir infaliblemente qué será lo relativamente mejor en las circunstancias en que me encuentro.

Spencer acepta la ética utilitarista en el sentido de que concibe la felicidad como el último fin de la vida y mide la bondad o maldad de las acciones en relación a este fin. En su opinión, el «desarrollo gradual de una ética utilitarista ha sido, en realidad, inevitable».[352] En efecto, hubo desde el principio un utilitarismo naciente, en el sentido de que siempre se han tenido algunas acciones como buenas y otras como perjudiciales para el hombre y la sociedad. Pero en las sociedades antiguas los códigos éticos iban asociados a una autoridad de un tipo u otro, o a la idea de la autoridad divina y de las sanciones impuestas por apelación a la divinidad, mientras que a lo largo del tiempo la ética ha ido independizándose de creencias no éticas, y ha ido surgiendo una perspectiva moral basada simplemente en las consecuencias naturales y discernibles de las acciones. Con otras palabras, el proceso evolutivo en el campo de la moral ha favorecido el desarrollo del utilitarismo. Debe añadirse, sin embargo, que hay que entender el utilitarismo en forma que dé cabida a la distinción entre ética absoluta y relativa. En efecto, la misma idea de la evolución indica un proceso hacia un límite ideal. Y en tal progreso el mejoramiento en la virtud no puede ir separado del mejoramiento social. «Es imposible la coexistencia de un hombre perfecto y una sociedad imperfecta.» [353]

Puesto que para Spencer el utilitarismo es una ética con base científica, es comprensible que desee demostrar que no es simplemente uno entre muchos sistemas mutuamente excluyentes, sino que concede sitio a todas las verdades contenidas en otros sistemas. Así sostiene, por ejemplo, que el utilitarismo bien entendido acepta el punto de vista que insiste en los conceptos del bien, el mal y el deber, más que en el logro de la felicidad. Bentham pudo creer que hay que tender a la felicidad directamente, aplicando el cálculo hedonístico. Pero se equivocaba. En realidad, habría estado en lo cierto si el logro de la felicidad no hubiera dependido del cumplimiento de una serie de condiciones. Pero en tal caso, sería moral cualquier acción, con tal que produjera un placer. Y esta noción no es compatible con la conciencia moral. De hecho, el logro de la felicidad depende del cumplimiento de ciertas condiciones, es decir, de la observancia de ciertos preceptos o reglas morales.

[354] Y a lo que debemos tender directamente es al cumplimiento de tales condiciones. Bentham creyó que todo el mundo sabe lo que es la felicidad, y que ésta es más inteligible que, por ejemplo, los principios de la justicia. Pero esta idea es contraria a la verdad. Los principios de la justicia son fácilmente inteligibles, en tanto no es nada fácil decir lo que sea la felicidad. Spencer defiende, por lo tanto, lo que él llama un utilitarismo «racional», un utilitarismo que «tiene por objeto inmediato la conformidad con ciertos principios que, por la naturaleza de las cosas, son causa determinante del bienestar».[355]

Es más, la tesis de que pueden establecerse inductivamente las reglas morales observando las consecuencias naturales de las acciones, no lleva a la conclusión de que la teoría del intuicionismo moral sea falsa. Porque existen en realidad las llamadas intuiciones morales, si bien no consisten en algo misterioso e inexplicable, sino en «los efectos lentamente organizados de experiencias recibidas por la raza».[356] Lo que originariamente fue una inducción de la experiencia puede, en generaciones posteriores, llegar a tener para el individuo la fuerza de una intuición. El individuo puede ver o sentir instintivamente que una determinada acción es buena o mala, aunque esta reacción instintiva sea el producto de la experiencia acumulada de la raza.

De igual modo, el utilitarismo puede muy bien reconocer cierta verdad en el argumento de que el fin al cual debemos tender es la perfección de nuestra naturaleza. Porque el proceso evolutivo tiende a hacer brotar la forma de vida superior. Y aunque la felicidad sea el fin supremo, «lo que toda teoría sobre la conducta moral busca clara o vagamente es el concomitante de esa vida superior».[357] En cuanto a la tesis de que la virtud es el fin del comportamiento humano, no es más que una forma de expresar la doctrina de que nuestro fin inmediato debe ser el cumplimiento de las condiciones necesarias para alcanzar la forma de vida superior a la cual tiende el proceso evolutivo. De haber alcanzado tal forma de vida, su efecto sería la felicidad.

No es preciso decir que Spencer no podía pretender que su teoría ética se fundamentara en la teoría de la evolución sin reconocer una cierta continuidad entre la evolución biológica y la evolución moral Y sostiene, por ejemplo, que la justicia humana debe ser un desarrollo de la justicia sub-humana[358] Al mismo tiempo, en un prefacio, suprimido más tarde, a las partes quinta y sexta de *Los principios de ética*, reconoce que la teoría de la evolución no ha servido de guía en la medida deseada. Parece, sin embargo, no haber entendido jamás que el proceso evolutivo, en tanto hecho histórico, no podía establecer por sí mismo los juicios de valor que él dedujo de su interpretación. Por ejemplo, aun cuando aseguremos que la evolución se mueve hacia la emergencia de un cierto tipo de vida humana en sociedad v que dicho tipo se muestra, por tanto, como el más apto para sobrevivir, no se sigue necesariamente de allí que moralmente sea el tipo más perfecto. Como T. H. Huxley vio, la aptitud

empírica para sobrevivir en la lucha por la existencia y la perfección moral no son necesariamente una misma cosa.

Por supuesto, si partimos de la hipótesis de que la evolución es un proceso teleológico dirigido a la institución progresiva del orden moral, la situación cambia. Pero aunque una hipótesis de este tipo tal vez esté implícita en la perspectiva de Spencer, éste no pretendió aventurar tales hipótesis metafísicas.

6. Lo Incognoscible en la religión y en la ciencia.

El elemento metafísico explícito en el pensamiento de Spencer es, de un modo un tanto paradójico, su filosofía de lo Incognoscible. Introduce tal tema a propósito de un estudio sobre el supuesto antagonismo entre religión y ciencia. «De todos los antagonismos en torno a la fe, el más viejo, el más extendido, el más profundo y el más importante es el antagonismo entre religión y ciencia.»[359] Por supuesto, si se entiende la religión simplemente como una experiencia subjetiva, difícilmente se plantea el problema del conflicto entre ella y la ciencia. Pero si tenemos en cuenta las distintas creencias religiosas, el caso es distinto. En lo que a los hechos particulares se refiere, las explicaciones sobrenaturales han sido reemplazadas por explicaciones naturales o científicas. Y la religión ha tenido que limitarse más o menos a ofrecer una explicación de la existencia del universo como totalidad.[360] Pero sus argumentos son inaceptables para cualquiera que posea una perspectiva científica. En este sentido, por lo tanto, existe un conflicto entre las mentalidades religiosas y científicas. Y sólo puede resolverse, según Spencer, por la filosofía de lo Incognoscible.

Si partimos de la creencia religiosa, podemos ver que tanto el panteísmo como el teísmo son insostenibles. Por panteísmo entiende Spencer la teoría de un universo que se desarrolla desde la existencia potencial a la actual. Y afirma que tal idea es inconcebible. En realidad no sabemos lo que significa. Así, pues, difícilmente se plantea la cuestión de su verdad o falsedad. En cuanto al teísmo, entendido como la teoría de que el mundo fue creado por un agente externo, es también insostenible. Aparte del hecho de que la creación del espacio es inconcebible, porque su no existencia no se puede pensar, la idea de un Creador que existe por sí mismo es tan impensable como la de un universo que existe por sí mismo. La misma idea de la

«existencia por sí es inconcebible. «No se trata de una cuestión de probabilidad o de credibilidad, sino de concebibilidad.[361]

Es cierto, admite Spencer, que si nos preguntamos por la última causa o causas de los efectos producidos en nuestros sentidos, nos sentimos llevados inevitablemente a la formulación de la hipótesis de una causa primera. Y tendremos que definirla como infinita y absoluta. Pero Mansel[362] ha demostrado que si bien la idea de una Causa Primera finita y subordinada encierra contradicciones manifiestas, la idea de una Causa Primera infinita y absoluta no queda tampoco libre de contradicciones, aun cuando éstas no sean tan inmediatamente evidentes. No podemos, por tanto, decir nada inteligible sobre la naturaleza de la Causa Primera. Y en último término nos quedamos sólo con la idea de un Poder inescrutable.

No obstante, si partimos de la ciencia de nuevo nos vemos enfrentados con lo Incognoscible. Porque la ciencia no puede resolver el misterio del universo. Por una parte, no puede demostrar que el universo exista por sí, porque la idea de la existencia por sí es, como hemos visto, inconcebible e ininteligible. Por otra parte, las nociones últimas de la ciencia «son todas representativas de realidades que no pueden ser comprendidas».[363] Por ejemplo, no podemos comprender qué es la fuerza «en sí misma». Y en último término «las ideas religiosas últimas y las ideas científicas últimas se convierten a la vez en simples símbolos de lo real, no en conocimientos de ello».[364]

Tal punto de vista se apoya en un análisis del pensamiento humano. Todo pensamiento, como hemos visto, es relacional. Y lo que no puede determinarse por sus relaciones de similitud y disimilitud con otras cosas, no es un objeto posible de conocimiento. Así, pues, no es posible conocer lo incondicionado y lo absoluto. Y esto se aplica no sólo al Absoluto de la religión, sino también a las últimas ideas científicas en tanto representaciones de entidades metafenoménicas o de «cosas en sí». Al propio tiempo, afirmar que todo conocimiento es «relativo» es afirmar implícitamente que existe una realidad no relativa. «A no ser que se postule un No-relativo o Absoluto real, lo Relativo se convierte en absoluto, y convierte el argumento en una contradicción.»[365] De hecho, no podemos eliminar de nuestra conciencia la idea de un Absoluto más allá de las apariencias.

Así, tanto si nos acercamos al tema a través de un examen crítico de las creencias religiosas como a través de una reflexión sobre nuestras ideas científicas últimas o a través de un análisis de la naturaleza del pensamiento y del conocimiento, Llegamos al fin a la idea de una realidad incognoscible. Y se logrará un estado de paz permanente entre religión y ciencia «cuando la ciencia se convenza plenamente de que sus explicaciones son próximas y relativas y la religión a su vez se convenza plenamente de que el misterio que contempla es último y absoluto.[366]

Ahora bien, la doctrina de lo Incognoscible forma la primera parte de los

Primeros principios y se coloca así al comienzo del sistema filosófico de Spencer en su ordenación formal. Tal hecho puede inducir al lector incauto a dar a la teoría una importancia fundamental. No obstante, cuando descubra que el Absoluto inescrutable o el Poder de la religión se equipara prácticamente con la Fuerza en tanto tal, tal vez llegue a la conclusión de que la teoría no es mucho más, si algo es, que un soborno ofrecido cortésmente al hombre religioso por otro hombre que no creía en Dios y que fue enterrado, o más bien, inclinado, sin ningún tipo de ceremonia religiosa. Es fácil entender, así, que algunos escritores hayan desechado la primera parte de los *Primeros principios* calificándola de excrecencia infeliz. Spencer trata lo Incognoscible con una extensión considerable. Pero el resultado final no es extraordinario desde el punto de vista metafísico, puesto que los argumentos no se han considerado detenidamente; en tanto el científico es probable que se oponga a la noción de que sus ideas básicas escapan a toda comprensión.

Spencer, sin embargo, ve un cierto misterio en el universo. Sus pruebas de la existencia de lo Incognoscible son, en efecto, algo confusas. En ocasiones da la impresión de aceptar un fenomenismo a lo Hume aduciendo que las modificaciones producidas en nuestros sentidos deben ser causadas por algo que trascienda nuestro conocimiento. Otras veces, su pensamiento parece estar respaldado por una forma de razonar más o menos kantiana, derivada de Hamilton y Mansel. Las cosas externas son fenómenos en el sentido de que sólo pueden ser conocidas en la medida en que se conforman a la naturaleza del pensamiento humano. Las «cosas en sí» o noúmenos no pueden ser conocidos; pero puesto que la idea del noúmeno es correlativa a la de fenómeno, no podemos dejar de postularla.[367] Spencer, sin embargo, cuenta también con lo que él llama un hecho decisivo: que además de la conciencia «definida» «hay también una conciencia *indefinida* que no puede formularse».[368] Por ejemplo, no podemos tener una conciencia definida de lo finito sin una conciencia indefinida concomitante de lo infinito. Y tal razonamiento lleva a la afirmación del Absoluto infinito como una posible realidad de la cual tengamos una conciencia indefinida o vaga. No podemos saber qué es el Absoluto. Pero aun cuando neguemos toda interpretación sucesiva y definida o toda descripción del Absoluto que se muestra a sí mismo, «queda siempre detrás de ello un elemento que adopta formas nuevas».[369]

Parece que Spencer se esforzó seriamente por mantener tal razonamiento. Y si bien podría parecer más conveniente convertir a Spencer en un positivista total, desechando la doctrina de lo Incognoscible por tacharla de concesión para con la gente religiosa, no parece poder justificarse tal rechazo simplista. Cuando el positivista Frederic Harnson exhortó a Spencer a transformar la filosofía de lo Incognoscible en la religión comtista de la humanidad, Spencer no quiso escucharle. Es fácil burlarse de él porque escribe «lo Incognoscible» con mayúscula, como si —según se ha dicho— esperara que alguien se descubriera ante ello. Pero parece haber

estado realmente convencido de que el mundo de la ciencia es la manifestación de una realidad que trasciende el conocimiento humano. La doctrina de lo Incognoscible es probable que no satisfaga a mucha gente religiosa. Pero éste es otro problema. En lo que a Spencer se refiere, parece haber creído sinceramente que la conciencia vaga de un Absoluto o Incondicionado era un elemento ineliminable del pensamiento humano y, por decirlo así, el centro de la religión, el elemento permanente que sobrevive a la sucesión de los distintos credos y sistemas metafísicos.

7. Comentarios finales.

No es preciso decir que en la filosofía de Spencer hay una buena medida de metafísica. En realidad, es difícil pensar en una filosofía que prescinda de ella. ¿No es el fenomenismo una forma de metafísica? Y cuando Spencer dice, por ejemplo, que «por realidad entendemos la *persistencia* de la conciencia»,[370] puede decirse que ésta es una afirmación metafísica. Podríamos sin duda tratar de interpretarla como una simple definición o una afirmación sobre el uso ordinario del lenguaje. Pero cuando se dice que «la persistencia es nuestra última confirmación de lo real, sea existiendo bajo su forma desconocida o bajo una forma conocida por nosotros»,[371] es razonable calificar tal afirmación de metafísica.

Evidentemente, Spencer no puede ser definido como metafísico, si por tal se entiende al filósofo que se propone descubrir la naturaleza de la realidad última Porque en su opinión dicha realidad no puede descubrirse. Y si bien es metafísico hasta el extremo de afirmar la existencia de lo Incognoscible, se dedica luego a elaborar una interpretación unificada y completa de lo cognoscible, es decir, de los fenómenos Pero si nos gusta llamar a esta interpretación general «metafísica descriptiva», somos —por supuesto— libres de hacerlo.

En el desarrollo de tal interpretación, Spencer se adhiere a la tradición empirista. Es cierto que desea reconciliar opiniones antagónicas. Pero cuando se es fuerza por demostrar que su propia filosofía puede reconocer una cierta verdad en las teorías no empíricas, su forma de proceder consiste en dar una explicación empírica de los datos en los cuales se basan las teorías. Como se ha indicado ya, no le importa admitir que existan las llamadas intuiciones morales. Porque un individuo puede sentir perfectamente una aprobación o desaprobación casi instintiva de ciertas acciones y

puede «ver», intuitivamente y sin ningún proceso discursivo, que tales acciones son buenas o malas. Pero según la opinión de Spencer, las intuiciones morales en este sentido son «resultado de la acumulación de experiencias de “utilidad”, organizadas y heredadas gradualmente».[372] Podría discutirse la existencia de cosas tales como las experiencias de utilidad heredadas. Pero en cualquier caso queda suficientemente claro que la forma en que Spencer demuestra la verdad del intuicionismo moral consiste en dar una explicación empirista de los datos empíricos a que se refiere tal teoría.

De igual modo, Spencer no duda en reconocer que hay algo que puede llamarse intuición del espacio, en el sentido de que en lo que al individuo se refiere es prácticamente una forma independiente de la experiencia. Pero esto en ningún modo significa que Spencer esté tratando de incorporar a su propia filosofía la doctrina kantiana del *a priori*. Lo que hace es afirmar que tal teoría se basa en un hecho real, pero que tal hecho puede explicarse a la luz de las «experiencias, organizadas y consolidadas, de todos los individuos anteriores que le dejaron a él (individuo posterior determinado) sus estructuras nerviosas poco desarrolladas».[373]

Aunque de la preocupación de Spencer por reconciliar puntos de vista antagónicos no podemos deducir que eche por la borda al empirismo, sí podemos decir que es un empirista con una diferencia. Porque no sólo trata problemas individuales separadamente, como muchos empiristas lo pueden hacer. En su autobiografía él habla de su instinto arquitectónico, de su amor por la construcción de un sistema. Y de hecho su filosofía fue proyectada como un sistema: no sólo llegó a ser un sistema en el sentido de que las distintas líneas de investigación y reflexión fueron a converger en la formación de un cuadro completo. El principio general de interpretación de Spencer, la llamada ley de la evolución, se concibió en un primer momento y se usó luego como instrumento de unificación de las ciencias.

No puede decirse fácilmente que el instinto arquitectónico de Spencer, su propensión a la síntesis, fuera acompañado de una habilidad sobresaliente para el análisis esmerado o para el establecimiento exacto de su significado. Pero su poca salud y los obstáculos con que tuvo que enfrentarse en el cumplimiento de la misión que él mismo se impuso, no le dejaron tiempo o energía para mucho más de lo que de hecho podía llevar a cabo. Y aunque es probable que muchos lectores encuentren sus escritos exageradamente oscuros, su ambición e intento pertinaz de unificar nuestros conocimientos del mundo y del hombre, como también nuestra conciencia moral y nuestra vida social a la luz de una idea que lo invadía todo, exige el tributo de nuestra admiración. Reincidió, por decirlo así, en la era victoriana y como ya se ha indicado, con respecto a la influencia viva, no hay entre Spencer y J. S. Mill. Pero aunque no probable que la filosofía de Spencer esté ya cubierta de polvo, merece algo mejor que la actitud desdeñoza adoptada por Nietzche, pero quien la consideraba expresión

típica de la mentalidad dócil y limitada de la clase media inglesa.

PARTE II EL MOVIMIENTO IDEALISTA EN GRAN BRETAÑA

Capítulo VI Las primeras fases del movimiento

1. Introducción histórica.

Durante la segunda mitad del siglo XIX el idealismo llegó a ser el movimiento filosófico predominante en las universidades británicas. No se trataba, por supuesto, de un idealismo subjetivo. Y si tal se dio en algún lugar, fue como consecuencia lógica del fenomenismo asociado a los nombres de Hume, en el siglo XVIII, y J. S. Mill, en el XIX. Porque los empiristas que se adhirieron al fenomenismo trataron de reducir los objetos físicos y el entendimiento a impresiones o sensaciones, y reconstruirlos luego recurriendo al principio de asociación de ideas. Esto implicaba la tesis de que básicamente conocemos sólo fenómenos, en tanto impresiones, y que, en caso de que existan realidades metafenoménicas, no podemos conocerlas. Los idealistas del siglo XIX, en cambio, estaban convencidos de que las «cosas en sí», al ser expresiones de la única realidad espiritual que se manifiesta en y a través del entendimiento humano, son esencialmente inteligibles, cognoscibles. El sujeto y el objeto son correlativos porque ambos tienen su raíz en un principio espiritual último. Se trataba, pues, de un idealismo objetivo más que de un idealismo subjetivo.[374]

El idealismo británico del siglo XIX representa, por tanto, un renacimiento de la metafísica explícita[375]. Toda manifestación del espíritu puede, en principio, ser conocida por el espíritu humano. Y el mundo en su totalidad es la manifestación del espíritu. La ciencia no es más que un nivel del conocimiento, un aspecto del saber total al cual tiende el entendimiento, aun cuando no pueda realizar totalmente su idea. La filosofía metafísica trata de completar la síntesis.

La metafísica idealista fue, pues, una metafísica espiritual en el sentido de que para ella la última realidad era de algún modo espiritual. De donde se siguió que el idealismo se opusiera tenazmente al materialismo. A decir verdad, no podemos llamar honradamente materialistas a los fenomenistas, habida cuenta de que éstos intentaron superar el debate entre materialismo y espiritualismo reduciendo los objetos físicos y el entendimiento a fenómenos que propiamente no pueden definirse ni como espirituales ni como materiales. Pero tales fenómenos eran evidentemente algo muy distinto de la única realidad espiritual de los idealistas. Y en cualquier caso, hemos visto que en la vertiente más positivista del movimiento empirista apareció un

materialismo cuanto menos metodológico: el llamado materialismo científico, corriente de pensamiento que no mereció las simpatías de los idealistas.

Al acentuar el carácter espiritual de la realidad última y la relación entre espíritu finito y espíritu infinito, el idealismo fue considerado como una perspectiva religiosa opuesta al positivismo y a la tendencia general del empirismo a prescindir de los problemas religiosos o, en el mejor de los casos, a admitir un agnosticismo un poco vago. En efecto, gran parte de la popularidad del idealismo se debió a la convicción de que se mantenía firmemente al lado de la religión. Seguramente con Bradley, el mayor de los idealistas ingleses, el concepto de Dios se convirtió en el de lo Absoluto y se definió a la religión como un nivel de la conciencia superado por la filosofía metafísica; mientras por otro lado McTaggart, el idealista de Cambridge, era ateo. Pero en los primeros idealistas el motivo religioso fue mucho más evidente, y el idealismo apareció como la morada natural de aquellos que trabajaban por conservar una perspectiva religiosa frente a los ataques amenazadores de los agnósticos, positivistas y materialistas.[376] Más tarde, después de Brandley y Bosanquet, el idealismo pasó del idealismo absoluto al personal y de nuevo se mostró favorable al teísmo cristiano, aunque por esa época el ímpetu del movimiento ya había cesado

Sería erróneo, sin embargo, llegar a la conclusión de que el idealismo británico del siglo XIX representó simplemente un retroceso desde los intereses prácticos de Bentham y Mill a la metafísica de lo Absoluto. Porque tuvo un papel en el desarrollo de la filosofía social. Hablando en términos generales, la teoría ética de los idealistas ponía de relieve la idea de la propia realización, del perfeccionamiento de la personalidad humana como conjunto orgánico, idea que tenía más puntos de contacto con el aristotelismo que con el benthamismo. Y consideraba que la función del Estado consistía en crear las condiciones en las cuales los individuos pudieran desarrollar sus posibilidades en tanto personas. Como los idealistas tendían a interpretar la creación de tales condiciones como una supresión de obstáculos, pudieron por supuesto, afirmar con los utilitaristas que el Estado debía interferir lo menos posible en la libertad del individuo. No tuvieron ningún interés en reemplazar la libertad por la servidumbre. Pero en tanto interpretaron la libertad como libertad para realizar las posibilidades de la personalidad humana, y en tanto la supresión de ciertos obstáculos en tal sentido implicaba, según ellos, una gran medida de leyes sociales, no les importó defender parte de la actividad estatal, superando así todo lo intentado por los partidarios más entusiastas de la política del *laissez-faire*. Podemos decir, pues, que en la última parte del siglo XIX la teoría idealista social y política estuvo más en consonancia con las necesidades evidentes de la época, que la posición defendida por Herbert Spencer. El benthamismo y el radicalismo filosófico llevaron a cabo, sin duda, una labor útil en la primera parte de siglo. Pero el liberalismo reformado que expusieron los idealistas de finales de siglo en ningún modo fue

«reaccionario». Tenía la vista puesta en el futuro más que en el pasado.

Tal vez las notas precedentes den la impresión de que el idealismo del siglo XIX en Gran Bretaña no fue más que una reacción natural contra el empirismo y el positivismo y contra la economía y la teoría política del *laissez-faire*. De hecho, sin embargo, el pensamiento alemán, en especial el de Kant y Hegel sucesivamente, ejerció una notable influencia en el desarrollo del idealismo británico. Algunos autores, en especial J. H. Muirhead,[377] han sostenido que los idealistas británicos del siglo XIX fueron los herederos de una tradición platónica que se había manifestado en el pensamiento de los platónicos de Cambridge en el siglo XVII y en la filosofía de Berkeley en el XVIII. Pero si bien es conveniente tener en cuenta el hecho de que la filosofía británica no ha tenido un carácter exclusivamente empirista, sería difícil demostrar que el idealismo del siglo XIX puede entenderse honradamente como el desarrollo orgánico de una tradición platónica inherente. La influencia del pensamiento alemán, de Kant y Hegel en particular,[378] no puede desecharse como si fuera un factor puramente accidental. Es cierto también que ningún idealista británico notable puede ser llamado, en el sentido corriente del término, discípulo de Kant o de Hegel. Bradley, por ejemplo, fue un pensador original. Pero ello no significa de ningún modo que la influencia del pensamiento alemán fuera un factor despreciable en el desarrollo del idealismo británico.

Un limitado conocimiento de Kant estuvo al alcance de los lectores ingleses, incluso durante la vida del filósofo. En 1795 un discípulo de Kant, F. A. Nitzsch, dio algunas conferencias sobre la filosofía crítica en Londres, y al año siguiente, publico su traducción de los *Principles of Critical Philosophy* (*Los principios de la filosofía crítica*) de J. J. Beck, y en l 798 A. F. M. Willich publicó *Elements of Critical Philosophy* (*Elementos de filosofía crítica*). La traducción de Richardson de la *Metafísica de las Costumbres* de Kant apareció en 1799; pero la primera traducción de la *Crítica de la razón pura*, por F. Haywood, no apareció hasta 1883; y los estudios serios sobre Kant, tales como la gran obra de E. Caird, *A Critical Account of the Philosophy of Kant* (*Estudio crítico de la filosofía de Kant*, 1877), no aparecieron hasta una fecha considerablemente tardía. En el intervalo, la influencia del filósofo alemán, junto con muchas otras influencias, se dejó sentir en el poeta Coleridge, cuyas ideas se tratarán aquí, y de una forma más evidente en Sir William Hamilton, si bien el elemento kantiano en el pensamiento de Hamilton fue más notable en su teoría sobre los límites del conocimiento humano y en su consecuente agnosticismo con respecto a la naturaleza de la realidad última.

Entre los idealistas ingleses propiamente dichos, puede decirse que la influencia de Kant se dejó sentir especialmente en T. H. Green y E. Caird. Pero estuvo mezclada con la influencia de Hegel. Más precisamente se veía en Kant a un precursor de Hegel y se le leía, como hemos dicho ya, con gafas hegelianas. En efecto, en *The*

Secret of Hegel (*El secreto de Hegel*, 1865), de J. H. Stirling, se defendía explícitamente la idea de que la filosofía de Kant, propiamente entendida y valorada, conduce directamente al hegelianismo. Así, pues, aunque se pueda decir y con razón que la influencia de Hegel es más evidente en el idealismo absoluto de Bradley y Bosanquet que en la filosofía de Green, no cabe sugerir que pudiera dividirse a los idealistas británicos en kantianos y hegelianos. Prescindiendo de algunos pioneros, la influencia de Hegel se sintió desde los principios del movimiento. Y así, no es del todo irrazonable definir el idealismo británico —como suele hacerse— como un movimiento neohegeliano, a menos que se entienda que se trataba de recibir unos rasgos determinados de Hegel más que de seguirle en una relación de discípulo a maestro.

En sus primeras fases el movimiento idealista británico se caracterizó por una marcada atención a la relación sujeto-objeto. En tal sentido puede decirse que el idealismo tuvo un fundamento epistemológico, puesto que la relación sujeto-objeto es esencial al conocimiento. Sin embargo, no faltó la metafísica de lo Absoluto. Porque sujeto y objeto se consideraban fundamentados en una realidad espiritual última de la que eran expresión. Pero el punto de partida afectó a la metafísica en un aspecto importante. Porque al poner el acento antes de nada en el sujeto finito, se evitaba cualquier tentación de interpretar el Absoluto de tal forma que implicara que lo finito no es más que la apariencia «irreal» de lo Absoluto. Dicho de otro modo, los primeros idealistas tendieron a interpretar el Absoluto en un sentido más o menos teísta, o en cualquier caso panenteísta, permaneciendo en la base el aspecto monista del idealismo metafísico. Y esto sin duda facilitó la presentación del idealismo como apoyo intelectual a la religión tradicional.

Gradualmente, sin embargo, la idea de una totalidad orgánica que lo incluye todo pasó más y más a primer término. Así, con Bradley, se definía al yo como mera «apariencia» de lo Absoluto, como algo que no es del todo real cuando se le considera en su independencia *prima facie*. Y esta metafísica explícita de lo Absoluto iba comprensiblemente acompañada de una mayor puesta en relieve del Estado en el campo de la filosofía social. Mientras Herbert Spencer, por una parte, intentaba afirmar la existencia de una oposición entre los intereses del individuo libre y los del Estado, los idealistas se afanaban por presentar al hombre como el realizador de la verdadera libertad a través de su participación en la vida de la totalidad.

Dicho de otra forma, podemos ver en el movimiento idealista hasta Bradley y Bosanquet la influencia creciente del hegelianismo. Como se ha indicado ya, la influencia de Kant no se hizo sentir jamás pura. Porque se veía en la filosofía critica una anticipación del idealismo metafísico. Pero si tenemos esto en cuenta, y también que existían diferencias muy considerables entre la teoría del Absoluto de Bradley y la de Hegel, cabe decir que el paso de la relación sujeto-objeto a la idea de una

totalidad orgánica como punto central representó un predominio creciente de la influencia activa de Hegel sobre la de la filosofía crítica de Kant.

En la última fase del movimiento idealista volvió a cobrar mayor importancia el yo finito, si bien esta vez se trataba del yo activo, la persona humana, más bien que del sujeto epistemológico. Y este idealismo personal fue acompañado de una reaproximación al teísmo, excepto en el caso notable de McTaggart, quien definió lo Absoluto como el sistema de los yos finitos. Pero aunque tal fase del idealismo personal no deja de tener un cierto interés, puesto que representa la resistencia del yo finito a ser tragado por un Absoluto impersonal, pertenece a una época en que el idealismo en Gran Bretaña estaba abriendo paso a una nueva corriente de pensamiento asociada a los nombres de G. E. Moore, Bertrand Russell y, más tarde, Ludwig Wittgenstein.

2. Pioneros literarios: Coleridge y Carlyle.

En lo que se refiere al público culto, la influencia del pensamiento alemán obró primero en Gran Bretaña a través de los escritos de poetas y figuras literarias como Coleridge y Carlyle.

(I) Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) parece que empezó a tener contacto con la filosofía a través de los escritos de los neoplatónicos, cuando era un alumno en el Christ’s Hospital. Esta atracción primera por la filosofía mística de Plotino fue seguida, sin embargo, por una fase volteriana durante la cual Coleridge se sintió escéptico por algún tiempo frente a la religión. Luego, en Cambridge, se despertó en él un entusiasmo, tal vez algo sorprendente, por David Hartley y su psicología asociaciomsta.[379] En realidad, Coleridge pretendió ser más coherente de lo que había sido Hartley. Porque en tanto Hartley, al sostener que los procesos psíquicos dependen y están relacionados con las vibraciones del cerebro, no había afirmado la corporeidad del pensamiento, Coleridge escribía a Southey en 1794 diciéndole que creía que el pensamiento era corpóreo, es decir, movimiento. Coleridge combinó a un tiempo su entusiasmo por Hartley con una fe religiosa.[380] Y llegó a pensar que el entendimiento científico es inadecuado como llave de la realidad y empezó a hablar del papel de la intuición y de la importancia de la experiencia moral. Más tarde iba a decir que el sistema de Hartley, en la medida en que difiere de Aristóteles, es

insostenible.[381]

La distinción de Coleridge entre el entendimiento científico y la razón superior o, como dirían los alemanes, entre *Verstand* y *Vernunft*, era expresión de su rebelión contra el espíritu de la Ilustración del siglo XVIII. Por supuesto, no pretendía decir que el entendimiento científico y el crítico debieran ser rechazados en nombre de una razón superior e intuitiva. Su idea era más bien que aquél no es un instrumento siempre útil en la interpretación de la realidad, sino que necesita ser completado y equilibrado por ésta, es decir, la razón intuitiva. No puede decirse que Coleridge explicara muy claramente la diferencia entre entendimiento y razón. Pero la corriente general de su pensamiento queda suficientemente clara. En *Aids to Reflection* (*Ayudas para la reflexión*, 1825) define el entendimiento como la facultad que juzga de acuerdo con los sentidos. Su esfera propia es el mundo sensible, y reflexiona y generaliza sobre la base de la experiencia sensible. La razón, en cambio, es el vehículo de las ideas que toda experiencia presupone, y en este sentido predetermina a la experiencia y la gobierna. También percibe verdades que no son verificables por la experiencia sensible y aprehende intuitivamente realidades espirituales. Posteriormente, Coleridge la identifica con la razón práctica, que comprende los aspectos volitivo y moral de la personalidad humana. Así, J. S. Mill queda plenamente justificado al decir en su famoso ensayo sobre Coleridge que el poeta disiente de la idea «lockiana» de que todo conocimiento consiste en generalizaciones de la experiencia, y que reclama para la razón, en tanto distinta del entendimiento, el poder de percibir por intuición directa las realidades y las verdades que caen fuera del alcance de los sentidos.[382]

Para el desarrollo de tal distinción Coleridge recibió estímulo los escritos de Kant, que empezó a estudiar poco después de su viaje a Alemania en 1798-1799.[383] Pero parece querer dar a entender que Kant no sólo limitó el campo del entendimiento al conocimiento de la realidad fenoménica, sino que también pensó en una aprehensión intuitiva de las realidades espirituales por medio de la razón, en tanto que, de hecho, al atribuir tal poder a la razón, más identificada con la razón práctica, Coleridge evidentemente se separa del filósofo alemán. Se apoya sobre una base más firme cuando muestra su afinidad con Jacobi,[384] sosteniendo que la relación entre la razón y las realidades espirituales es análoga a la relación entre el ojo y los objetos materiales

Nadie, sin embargo, querría sostener que Coleridge fue kantiano. En Kant encontró un estímulo, no un maestro. Y si bien reconocía su deuda para con los pensadores alemanes, en especial Kant, está claro que consideraba su propia filosofía como de inspiración fundamentalmente platónica. En *Ayudas para la reflexión* dijo que todo hombre nace platónico o aristotélico. Aristóteles, el gran maestro de la inteligencia, se apegó indebidamente a la tierra. «Empezó con lo sensual, y no

admitió jamás lo que está por encima de los sentidos, sino por necesidad, en tanto única hipótesis superviviente…»[385] Es decir, Aristóteles postuló la realidad espiritual sólo como último resorte, cuando le forzaba a ello la explicación de los fenómenos físicos. Platón, en cambio, buscó la realidad suprasensible que se nos revela a través de la razón y de la voluntad moral. En cuanto a Kant, Coleridge a veces dice que pertenece espiritualmente a las filas aristotélicas, en tanto otras veces subraya los aspectos metafísicos del pensamiento de Kant y descubre en él una proximidad al platonismo. En otras palabras, Coleridge acoge la restricción kantiana del alcance del entendimiento a la realidad fenoménica, y tiende luego a interpretar tal teoría de la razón a la luz del platonismo, interpretado a su vez a la luz de la filosofía de Plotino.

No hay que entender estas observaciones como muestra de ningún desprecio por la Naturaleza, de parte de Coleridge. Al contrario, Coleridge siente aversión por «la hostilidad jactanciosa y superestoica de Fichte frente a la Naturaleza, considerada como algo sin vida, sin dios, y en general, profano».[386] Y muestra una profunda simpatía por la filosofía de la Naturaleza de Schelling, como también por su sistema del idealismo trascendental, en el cual —dice— «encontré por primera vez una coincidencia genial con mucho de lo que yo logré por mi propio esfuerzo, y un poderoso apoyo en lo que me queda por hacer».[387] A decir verdad, a Coleridge no le es fácil rechazar la acusación de plagio, y sostiene que él y Schelling han bebido de las mismas fuentes: los escritos de Kant, la filosofía de Giordano Bruno y las especulaciones de Jakob Boehme. Sin embargo, la influencia de Schelling parece bastante evidente en la forma de pensamiento que brevemente bosquejamos ahora.

«Todo conocimiento descansa en la coincidencia de un objeto y su sujeto.»[388] Pero aunque sujeto y objeto aparecen unidos en el acto del conocimiento, podemos preguntarnos cuál de ellos es anterior. ¿Hay que partir del objeto y tratar de añadirle el sujeto? ¿O hay que partir del sujeto e intentar buscar un camino hacia el objeto? En otras palabras, ¿hay que afirmar la prioridad de la Naturaleza y tratar de añadirle el pensamiento o el entendimiento, o hay que afirmar la prioridad del pensamiento e intentar deducir de él la Naturaleza?” Coleridge responde que ninguna de las dos cosas es factible. El último principio debe buscarse en la identidad de sujeto y objeto.

¿Dónde se encuentra tal identidad? «Sólo en la conciencia de sí de un espíritu está la identidad de objeto y representación requerida.»[389] Pero si el espíritu es en principio la identidad de sujeto y objeto, de algún modo tendrá que disolver tal identidad a fin de llegar a ser consciente de sí mismo en tanto objeto. La conciencia de sí, por lo tanto, no puede surgir sino por un acto de la voluntad, y «hay que pensar que la libertad debe ser asumida como un *fundamento* de la filosofía y que nunca puede ser deducida de ella».[390] El espíritu se conviene en sujeto conociéndose a sí mismo como objeto, sólo por «el acto de hacerse objetivo a sí mismo».[391]

Parece, pues, como si Coleridge empezara por formularse el tipo de preguntas que se plantea Schelling; diera luego la respuesta de Schelling, es decir, que debe postularse una identidad original de sujeto y objeto; y finalmente pasara a la idea de Fichte del ego que se constituye a sí mismo como sujeto y objeto por un acto original. Pero Coleridge no tiene la intención de pararse bruscamente en el ego como principio último, especialmente si entendemos por tal el ego finito. En realidad, Coleridge ridiculiza el «egoísmo» de Fichte.[392] En su lugar insiste en que para Llegar a la identidad absoluta de sujeto y objeto, de lo ideal y lo real, como principio último no sólo del conocimiento humano, sino también de la totalidad de la existencia, debemos «elevar nuestra concepción hasta el yo absoluto, el grande y eterno *yo soy*».[393] Coleridge critica el *Cogito, ergo sum* de Descartes y remite a la distinción de Kant entre el ego empírico y el trascendental. Pero entonces viene a decir que el ego trascendental es el absoluto Yo soy el que soy del Éxodo[394] y el Dios en el que el yo finito debe perderse y encontrarse a un tiempo.

Es obvio que todo esto queda nuboso e impreciso. Pero en cualquier caso está claro que Coleridge opone una interpretación espiritualista del yo humano al materialismo y al fenomenismo. Y es evidente que tal interpretación del yo es la que en su opinión proporciona la base necesaria para afirmar que la razón puede aprehender la realidad suprasensible. En efecto, en su ensayo sobre la fe, Coleridge la define como fidelidad a nuestro propio ser en tanto nuestro ser no es ni puede llegar a ser objeto de la experiencia sensible. Nuestra vocación moral exige la subordinación del apetito y de la voluntad a la razón; y es la razón la que aprehende a Dios como la identidad de voluntad y razón, como el fundamento de nuestra existencia, y como expresión infinita del ideal que en tanto seres morales buscamos. En otras palabras, la perspectiva de Coleridge era esencialmente religiosa, e intentaba aunar filosofía y religión. Tal vez trató, como nota Mill, de convertir los misterios cristianos en verdades filosóficas. Pero un elemento importante en la misión del idealismo, tal como lo concebían sus seguidores más religiosos, fue precisamente el de proporcionar una base metafísica a la tradición cristiana, que claramente parecía carecer de todo sostén filosófico.

En el campo de la teoría social y política, Coleridge fue conservador, en el sentido de que se opuso a la iconoclastia de los radicales y deseó la conservación y la realización de los valores inherentes a las instituciones tradicionales. Es cierto que durante un cierto tiempo se sintió atraído, como Wordsworth y Southey, por las ideas inspiradas por la Revolución Francesa. Pero llegó a abandonar el radicalismo de su juventud, aunque su conservadurismo posterior no surgió de una aversión al cambio como tal, sino de la creencia de que las instituciones creadas por el espíritu nacional a lo largo de la historia encarnaban valores reales que los hombres debían esforzarse en comprender. Como dice Mill, Bentham pedía «la extinción de las instituciones y

credos que habían existido hasta entonces», en tanto Coleridge pedía «que se hicieran realidad».[395]

(II) Thomas Carlyle (1795-1881) pertenece a una generación posterior a la de Coleridge; pero fue mucho menos sistemático que éste en la presentación de sus ideas filosóficas, y sin duda mucha gente hoy encuentra totalmente ilegible la prosa turbulenta del *Sartor Resartus*. Sin embargo, fue uno de los canales por donde el pensamiento y la literatura alemanas reclamaron la atención de los ingleses.

La primera reacción de Carlyle ante la filosofía alemana no fue precisamente favorable y se burló de la oscuridad de Kant y de las pretensiones de Coleridge. Pero en su aversión por el materialismo, el hedonismo y el utilitarismo, llegó a ver en Kant al brillante enemigo de la Ilustración y sus efectos. Así, en su ensayo sobre el *State of German Literature* (*Estado de la literatura alemana*, 1827) elogiaba a Kant por haber procedido desde dentro hacia fuera, en lugar de seguir la huella lockiana consistente en partir de la experiencia sensible e intentar construir sobre tal base una filosofía. El kantiano, según Carlyle, ve que las verdades fundamentales se aprehenden por intuición en la naturaleza más íntima del hombre En otras palabras, Carlyle se arrima a Coleridge al servirse de la restricción kantiana del poder y los límites del entendimiento como de un tunda monto para afirmar el poder de la razón para aprehender intuitivamente verdades básicas y realidades espirituales.

Característico de Carlyle fue un vivo sentido del misterio del mundo y de su naturaleza como apariencia de la realidad sensible o como un velo puesto ante ella. En *Estado de la literatura alemana* escribe que el fin último de la filosofía es interpretar los fenómenos o las apariencias, ir del símbolo a la realidad simbolizada. Y tal opinión se expresa en el *Sarto Resartus*,[396] bajo la etiqueta de la filosofía de los vestidos. Tal teoría puede aplicarse al hombre, el microcosmos. «¿Qué es el hombre para un vulgar lógico? Un bípedo omnívoro que usa calzones. ¿Qué es el hombre para la razón pura? Un alma, un espíritu, una aparición divina… Está profundamente escondido bajo ese vestido extraño.[397] Y tal analogía puede aplicarse también al macrocosmos, al mundo en general. Porque el mundo es, como vaticinó Goethe, «el traje viviente visible de Dios».[398]

En *Estado de la literatura alemana* Carlyle relaciona explícitamente su filosofía del simbolismo con Fichte, en tanto éste interpreta el universo visible como el símbolo y la manifestación sensible de una Idea divina que lo invade todo, la aprehensión de la cual es condición indispensable para toda virtud y libertad verdaderas. Y, en efecto, no es difícil de entender la predilección de Carlyle por Fichte. Porque al considerar —como lo hace— la vida humana y la historia como una lucha constante entre la luz y la oscuridad, entre Dios y el mal, una lucha en la cual cada hombre es llamado a tomar parte y a hacer la elección más importante, es natural que se sienta atraído por la seriedad moral de Fichte y por su idea de la

Naturaleza como nada más que el campo en el cual el hombre realiza su vocación moral, el campo de los obstáculos —por decirlo así— que el hombre debe superar en el proceso por alcanzar su fin ideal.

Tal perspectiva ayuda a entender la preocupación de Carlyle por el héroe, manifiesta en sus conferencias de 1840 *On Heroes*, *Hero-Worship and the Heroic in History* (*Sobre los héroes*, *el culto del héroe y lo heroico en la historia*). Frente al materialismo y lo que él llama «filosofía de la ganancia y de la pérdida», sienta las ideas del heroísmo, la vocación moral y la lealtad personal. En efecto, no le importa decir que «el aliento vital de toda sociedad [es] nada más que un efecto del "culto al héroe", una admiración sumisa por lo verdaderamente grandioso. La sociedad se funda en el culto al héroe».[399] Además, «la Historia Universal, la historia de lo que el hombre ha realizado en el mundo es, en definitiva, la historia de los "grandes hombres" que han actuado aquí».[400]

Esa insistencia en el papel de los «grandes hombres» de la historia, sitúa a Carlyle junto a Hegel[401] y anticipa, en ciertos aspectos, a Nietzsche, si bien el culto al héroe en el campo político es una idea que probablemente consideraríamos hoy con sentimientos distintos. Sin embargo, está claro que lo que en especial atraía a Carlyle en sus héroes era su seriedad y dedicación, así como su libertad con respecto a una moral basada en el cálculo hedonista. Por ejemplo, aunque era consciente de las faltas y los defectos de carácter de Rousseau, que hicieron de él «un héroe tristemente *empequeñecido*»,[402] Carlyle insiste en que este improbable candidato a tal título poseía «la primera y principal característica del héroe: una profunda *seriedad*. Como serio el que más, si es que alguien lo ha sido; serio como ninguno de los filósofos franceses».[403]

3. Ferriery la relación sujeto-objeto.

A pesar de que ambos profesaron públicamente, sería inútil buscar en Coleridge y en Carlyle un desarrollo sistemático del idealismo. Si queremos un pionero en este campo, tenemos que acudir a James Frederick Ferrier (1808-1864), que ocupó la cátedra de filosofía moral en la Universidad de St. Andrews desde 1845 hasta su muerte, y cuya filosofía adopta un decisivo proceder sistemático.

En 1838-1839 Ferrier contribuyó al *Blackwood's Magazine* con una serie de

artículos publicada bajo el título *Introduction to the Philosophy of Consciousness* (*Introducción a la filosofía de la conciencia*). En 1854 publicó su obra principal, *The Institutes of Metaphysics* (*Los principios de la Metafísica*), notable por la forma en que el autor desarrolla su doctrina en una serie de proposiciones cada una de las cuales, con excepción de la primera proposición fundamental, debe deducirse con rigor lógico de la precedente. En 1856 publicó *Scottish Philosophy* (*Filosofía escocesa*), en tanto sus *Lectures on Greek Philosophy and Others Philosophical Remains* (*Lecciones de filosofía griega y otros escritos filosóficos*) aparecieron póstumamente en 1866.

Ferrier decía que su filosofía era escocesa hasta la médula. Lo que no significa que se considerara a sí mismo partidario de la filosofía escocesa del sentido común. Al contrario, atacó fuertemente a Reid y sus sucesores. En primer lugar, el filósofo no debe recurrir a una multiplicidad de primeros principios no demostrados, sino utilizar el método deductivo inherente a la metafísica y no un procedimiento expositivo arbitrario. En segundo lugar, los filósofos escoceses del sentido común tendían a confundir la metafísica con la psicología, en lugar de recurrir a un razonamiento lógico riguroso.[404] En cuanto a Sir William Hamilton, su agnosticismo con respecto al Absoluto estaba fuera de lugar.

Al decir Ferrier que su filosofía era escocesa hasta la médula, quería dar a entender que no la había tomado de los alemanes. Aunque su sistema fue considerado más de una vez como hegeliano, decía él que jamás había sido capaz de entender a Hegel.[405] Es más, dudaba de que el filósofo alemán hubiera sido capaz de entenderse a sí mismo. Y en cualquier caso Hegel parte del Ser, en tanto su propia filosofía toma al conocimiento como punto de partí da.[406]

El primer paso de Ferrier consiste en buscar el punto de partida absoluto de la metafísica en una proposición que establezca el elemento invariable y esencial de todo conocimiento y que no pueda ser negada sin contradicción. Tal punto de partida es que «toda inteligencia, al conocer lo que sea, debe ir acompañada de una aprehensión de sí misma, como fundamento o condición de su conocimiento».[407] El objeto del conocimiento es un factor variable. Pero yo no puedo conocer nada sin saber que soy yo quien conoce. Negar tal cosa es absurdo. Afirmarla es reconocer que no existe conocimiento sin conciencia de sí, sin cierto conocimiento del yo.

De aquí se deduce, sigue Ferrier, que no puede conocerse nada sino en relación a un sujeto, a un yo. En otras palabras, el objeto de conocimiento es esencialmente un «objeto para un sujeto». Y Ferrier llega a la conclusión de que no es pensable nada sino con relación a un sujeto. De donde se sigue que el universo material es inconcebible como existente sin relación a un sujeto.

El crítico tal vez se sienta inclinado a comentar que Ferrier en realidad no dice sino que yo no puedo pensar en el universo sin pensar en él, o que no puedo conocer

sin conocerlo. Si no dice más que esto; si, especialmente, realiza una transición desde un aspecto epistemológico a la afirmación de una relación ontológica, parece deducirse una conclusión solipsista, es decir, que la existencia del mundo material es inconcebible a no ser que la haga depender de mí mismo en tanto sujeto.

Ferrier, sin embargo, quiere mantener dos proposiciones. Primera: no podemos pensar en el universo como «disociado de *todo* yo. Es imposible realizar tal abstracción».[408] Segunda: cada uno de nosotros puede disociar el universo de sí mismo, en particular. Y de ambas proposiciones se sigue que si bien «cada uno de nosotros puede desuncir el universo (por decirlo así) de sí mismo, puede hacerlo sólo unciéndolo mentalmente a algún otro yo».[409] Éste es un paso esencial para Ferrier, porque quiere afirmar que el universo es inconcebible, a no ser que exista en una síntesis con el entendimiento divino.

La primera parte de *Los principios de la metafísica*, pues, pretende demostrar que el elemento absoluto del conocimiento es la síntesis de sujeto y objeto. Pero Ferrier no llega en seguida a tal conclusión final. En vez de ello, dedica la segunda parte a la «agnoiología», la teoría de la «ignorancia». Puede decirse que vivimos en un estado de nesciencia con respecto a las contradicciones de las proposiciones necesariamente verdaderas. Pero sin duda éste no es un signo de imperfección del entendimiento. En cuanto a la ignorancia, no se nos puede llamar ignorantes más que con relación a aquello que en principio es cognoscible. Así, pues, no podemos ser ignorantes, por ejemplo, con respecto a la materia «en sí» (sin relación a un sujeto). Porque ésta es inconcebible e incognoscible. Además, si partimos del supuesto de que somos ignorantes con respecto a lo Absoluto, se deduce que el Absoluto es incognoscible. El agnosticismo de Hamilton es, pues, insostenible.

Pero ¿qué es lo Absoluto o, como dice Ferrier, la Existencia Absoluta? No puede ser ni materia *per se* ni espíritu *per se*. Porque ninguna de ambas cosas es concebible. Tiene que ser, por tanto, la síntesis de sujeto y objeto. No obstante, sólo una de tales síntesis es necesaria. Porque si bien la existencia del universo no es concebible más que como «objeto para un sujeto», hemos visto ya que el universo puede ser desuncido o disociado de cualquier sujeto finito dado. Así, «hay una, y no más que una, Existencia Absoluta estrictamente *necesaria*; y tal existencia es un Entendimiento supremo, infinito y eterno en síntesis con todas las cosas.»[410]

Como comentario, no es inapropiado llamar la atención sobre el hecho bastante obvio de que la afirmación «no puede haber sujeto sin objeto ni objeto sin sujeto» es analíticamente verdadera, si se entienden los términos «sujeto» y «objeto» en su sentido epistemológico. Es también cierto que ninguna cosa material puede concebirse sino como «objeto para un sujeto», entendiendo por tal que ninguna cosa material puede ser concebida sino constituyéndola («intencionalmente», como dirían los fenomenólogos) como objeto. Pero esto no parece añadir gran cosa a la

afirmación de que no puede pensarse una cosa si no se la piensa. Y de ahí no se sigue que una cosa no pueda existir si no se la piensa. Ferrier podría replicar, por supuesto, que no podemos hablar lógicamente de una cosa como existiendo independientemente de ser concebida. Porque por el solo hecho de hablar de ella, la concebimos. Si procuro pensar en la cosa material *X* como existente fuera de la relación sujeto-objeto, mi esfuerzo fracasa por el hecho de que estoy pensando en *X*. En tal caso, sin embargo, la cosa parece estar irrevocablemente uncida, como dice Ferrier, a mí en tanto sujeto. ¿Y cómo puedo desuncirla? Si trato de desuncirla de mí mismo y uncirla a algún otro sujeto, sea finito o infinito; no se convierte este otro sujeto, según las premisas de Ferrier, en un «objeto para un sujeto, siendo este sujeto yo mismo?

No está en mi intención insinuar que, de hecho, el universo material podría existir independientemente de Dios El punto es más bien que la conclusión de que no puede existir así no se deduce en realidad de las premisas epistemológicas de Ferrier. La conclusión que parece seguirse de ellas es un solipsismo. Y Ferrier escapa a tal conclusión únicamente apelando al sentido común y a nuestro conocimiento de los hechos históricos; es decir, puesto que no puedo suponer seriamente que el universo material sea sólo un objeto para mí en tanto sujeto, debo postular un sujeto eterno, infinito: Dios. Pero de las premisas de Ferrier parece deducirse que «Dios en sí mismo», en tanto pensado por mí, tiene que ser un «objeto para un sujeto», donde yo soy el sujeto.

4. El ataque de John Grote al fenomenismo y al hedonismo.

Entre los contemporáneos de Ferrier, hay que mencionar a John Grote (1813-1866), hermano del historiador. Profesor de filosofía moral en Cambridge desde 1855 hasta 1866, en 1865 publicó la primera parte de *Exploratio philosophica*. La segunda parte apareció póstumamente en 1900. Su *Examination of Utilitarian Philosophy* (*Examen de la filosofía utilitarista*, 1870) y *A Treatise on the Moral Ideals* (*Tratado de los ideales morales*, 1876) se publicaron también después de su muerte. Es cierto que actualmente Grote es aún menos conocido que Ferrier, si bien su crítica del fenomenismo y del utilitarismo hedonista no carece de valor.

La crítica del fenomenismo que hace Grote puede explicarse de la forma siguiente: uno de los elementos principales del fenomenismo positivista es la reducción inicial del objeto de conocimiento a una serie de fenómenos, y luego la aplicación de tal análisis reductivo al sujeto, el ego o el yo. Así, pues, el sujeto queda reducido a su propio objeto. O, si se prefiere, sujeto y objeto quedan reducidos a una serie de fenómenos que se toman como realidad básica, entidades últimas a partir de las cuales pueden reconstruirse, por un proceso mental, los yos y los objetos físicos. Pero puede demostrarse que tal reducción del yo o sujeto es insostenible. En primer lugar no se puede hablar inteligiblemente de los fenómenos sin relacionarlos con la conciencia. Porque lo que aparece, aparece ante un sujeto dentro del ámbito, por decirlo así, de la conciencia. No podemos ir más allá de la conciencia; al analizarla se demuestra que envuelve esencialmente la relación sujeto-objeto. En la conciencia primitiva, sujeto y objeto están presentes confusa o virtualmente, y progresivamente se van diferenciando en el desarrollo de la conciencia, hasta que surge un reconocimiento explícito de un mundo de objetos por un lado y de un yo o sujeto por otro, desarrollándose especialmente tal reconocimiento del yo por la experiencia del esfuerzo. Así, pues, ya que el sujeto está presente desde el principio como uno de los polos esenciales, incluso en la conciencia primitiva, no puede ser reducido legítimamente al objeto, a una serie de fenómenos. Al propio tiempo, el estudio de la estructura esencial de la conciencia muestra que no estamos ante un yo «encerrado en sí mismo» desde el cual haya que tender un puente —como en la filosofía de Descartes— hasta el no-yo.

En segundo lugar, es importante anotar la forma en que los fenomenistas olvidan el papel activo del sujeto en la construcción de un universo articulado. El sujeto o yo se caracteriza por una actividad teleológica: tiene unos fines. Y en la prosecución de tales fines construye unidades entre los fenómenos, no en el sentido de que imponga formas *a priori* sobre una masa de datos no relacionados y caóticos,[411] sino más bien en el sentido de que construye su mundo de un modo experimental, mediante un proceso de auto-corrección Así, también por esta razón, por el papel activo del yo en la construcción del mundo de los objetos, está claro que no puede ser reducido a una serie de fenómenos, a sus objetos inmediatos.[412]

En el campo de la filosofía moral Grote se opuso tenazmente al hedonismo egoísta y al utilitarismo. No les criticó por tomar en cuenta la sensibilidad del hombre y la búsqueda de la felicidad. Al contrario, el propio Grote reconocía en la ciencia de la felicidad —«eudaemónica», la llamaba él— una parte de la ética. A lo que se opuso fue a una concentración exclusiva en la búsqueda del placer y a la subsiguiente negligencia de otros aspectos de la personalidad humana, en especial la capacidad del hombre de concebir y perseguir ideales que trascienden la búsqueda del placer y pueden exigir un sacrificio propio. Así, a la «eudaemónica» añadió la «aretaica», la

ciencia de la virtud. E insistió en que la tarea moral consiste en lograr la unión de los elementos inferiores y superiores de la naturaleza humana al servicio de los ideales morales. Porque nuestras acciones son morales cuando pasan de la esfera de lo meramente espontáneo —como cuando se sigue el impulso hacia el placer— a la esfera de lo deliberado y voluntario, impulso que proporciona el elemento dinámico, en tanto los principios e ideales concebidos intelectualmente aportan el elemento regulativo.

Es evidente que el ataque de Grote al utilitarismo por olvidar éste los aspectos superiores del hombre al concentrarse exclusivamente en la búsqueda del placer. Podía aplicarse mejor al hedonismo benthamiano que a la versión del utilitarismo reelaborada por J. S. Mill. Pero en cualquier caso no se trataba tanto de indicar que un filósofo utilitarista no pudiera proporcionar un marco teórico adecuado a tales ideales. La idea principal de Grote era que esto podía resolverse únicamente por una revisión radical del concepto de hombre que Bentham heredó de autores como Helvétius. El hedonismo, según Grote, no podía dar cuenta de la conciencia de deber. Porque tal conciencia surge cuando el hombre, al concebir ideales morales, siente la necesidad de subordinar su naturaleza inferior a la superior.

5. El renacimiento del interés por la filosofía griega y el surgimiento del interés por Hegel: B. Jowett y J. H. Stirling.

Puede apreciarse sin esfuerzo una conexión entre la percepción idealista de que la noción benthamiana de naturaleza humana era inadecuada y el renacimiento del interés por la filosofía griega, que se dio en las universidades, especialmente en Oxford, a lo largo del siglo XIX Hemos visto ya que Coleridge consideraba su filosofía como fundamentalmente platónica en inspiración y en carácter. Pero el renacimiento de los estudios platónicos en Oxford puede asociarse especialmente al nombre de Benjamín Jowett (1817-1893), quien fue *fellow* del Balliol College en 1838 y ocupó la cátedra de griego desde 1855 hasta 1893. Los defectos de su famosa traducción de los *Diálogos* de Platón no tienen importancia ahora. El hecho es que a lo largo de su larga carrera pedagógica contribuyó poderosamente al renacimiento de un interés por el pensamiento griego. Y no deja de ser significativo que T. H. Green y

E. Caird, ambos prominentes en el movimiento idealista, fueran a la vez sus discípulos. El interés por Platón y Aristóteles tendió naturalmente a desviar su pensamiento del hedonismo y el utilitarismo hacia una ética de la propia perfección basada en una teoría de la naturaleza humana metafísicamente estructurada.

El renacimiento del interés por el pensamiento griego se vio acompañado de una creciente estima de la filosofía idealista alemana. El propio Jowett se interesó por esta última, en especial por el pensamiento de Hegel,[413] y contribuyó a estimular el estudio del idealismo alemán en Oxford. El primer intento a gran escala, sin embargo, por elucidar lo que Ferrier consideraba las difícilmente inteligibles profundidades de Hegel, fue llevado a cabo por el escocés James Hutchison Stirling (1820-1909), en su obra, en dos volúmenes, *El secreto de Hegel*, que apareció en 1865.[414]

Stirling se entusiasmó con Hegel durante un viaje a Alemania, especialmente durante su estancia en Heidelberg en 1856; y el resultado fue El secreto de Hegel. A pesar de haberse comentado que, si el autor conocía el secreto de Hegel, lo guardó para sí cuidadosamente, el libro marca en Inglaterra el comienzo de los estudios serios sobre el hegelianismo. Según Stirling, la filosofía de Hume fue la culminación de la Ilustración, en tanto Kant,[415] que tomó lo que valía del pensamiento de Hume y lo aplicó al desarrollo de una nueva línea de reflexión, llevó a sazón y al mismo tiempo superó y trascendió la Ilustración. No obstante, aunque Kant echó los cimientos del idealismo, fue Hegel quien construyó y acabó el edificio. Y entender el secreto de Hegel es entender cómo hizo explícita la doctrina del universal concreto, que estaba implícita en la filosofía crítica de Kant.

Es digno de notar que Stirling vio en Hegel no sólo a un filósofo moderno, de la misma forma que Aristóteles fue un precursor del pensamiento griego, sino también al mayor campeón intelectual de la religión cristiana. Sin duda atribuyó a Hegel un grado de ortodoxia teológica excesivamente alto; pero su actitud sirve para ilustrar el interés religioso que caracterizó al movimiento idealista anterior a Bradley. Según Stirling, Hegel se esforzó por demostrar, entre otras cosas, la inmortalidad del alma. Y si bien no hay muchas pruebas de que Hegel sintiera un gran interés por tal tema, la interpretación de Stirling puede entenderse como una representación del relieve dado por los primeros idealistas al yo espiritual finito, relieve que armonizaba con su tendencia a retener una perspectiva más o menos teísta.

Capítulo VII El desarrollo del idealismo

1. La actitud de T. H. Green frente al empirismo británico y el pensamiento alemán.

A menudo los filósofos se muestran más convincentes cuando se aplican a criticar las ideas de otros filósofos que cuando exponen sus propias teorías. Y esta observación, tal vez un tanto cínica, parece aplicable a Thomas Hill Green (1836-1882), *fellow* del Balliol College de Oxford, y *Whyte Professor* de filosofía moral en la misma universidad desde 1878 hasta su muerte. En su *Introductions to Hume's Treatise of Human Nature*[416] (*Introducciones al «Tratado de la naturaleza humana» de Hume*), publicada en 1874 en la edición de Hume cuidada por Green y Grose, desarrolló un impresionante y extenso ataque contra el empirismo británico, si bien su propio sistema idealista no está menos expuesto a la crítica que las ideas contra las que desencadenó una serie de objeciones.

Desde Locke en adelante, según Green, los empiristas han partido del supuesto de que la tarea del filósofo consiste en reducir nuestro conocimiento a sus elementos primitivos, a los datos originales, y reconstruir luego el mundo de la experiencia ordinaria a partir de tales datos atómicos. No obstante, prescindiendo del hecho de que no se ha dado ninguna explicación satisfactoria sobre la forma en que el entendimiento pueda superar la relación sujeto-objeto y descubrir los datos primitivos que se supone sirven de base para la construcción de los objetos intelectuales y físicos, el programa empirista nos lleva a un callejón sin salida. Por una parte, para construir el mundo de los objetos intelectuales y físicos, el entendimiento tiene que ponerse en relación con los datos atómicos primitivos, con los fenómenos individuales. En otras palabras, tiene que ejercer una cierta actividad. Por otra parte, la actividad del entendimiento es inexplicable a partir de principios empiristas, porque ella misma queda reducida a una serie de fenómenos. Y ¿cómo puede construirse a sí misma? Además, aunque el empirismo dice dar cuenta del conocimiento humano, de hecho no hace nada a tal respecto, porque interpreta el mundo de la experiencia ordinaria como una construcción mental a partir de impresiones individuales; y no hay forma de saber si tal construcción representa o no a la realidad objetiva. En otras palabras, un empirismo consecuente lleva

inevitablemente al escepticismo.

El propio Hume, según lo ve Green, fue un notable pensador que no quiso comprometerse y llevó los principios del empirismo a su conclusión lógica. «Adoptando las premisas y el método de Locke, los purificó de todas sus ilógicas adaptaciones a la creencia popular, y experimentó con ellos sobre la base del conocimiento adquirido. …Como resultado del experimento, el método que empezó con la pretensión de explicar el conocimiento, demostró que el conocimiento era imposible.»[417] «El propio Hume se dio perfecta cuenta de tal resultado, pero sus sucesores en Inglaterra y en Escocia parecían hasta ahora haber sido incapaces de enfrentarse cara a cara con él.»[418]

Algunos filósofos después de Hume —y aquí Green se está refiriendo evidentemente a los filósofos escoceses del sentido común— han vuelto a adentrarse en la maleza de la creencia acrítica. Otros han seguido desarrollando la teoría de Hume de la asociación de ideas, ignorando por lo visto el hecho de que el propio Hume había demostrado la insuficiencia del principio de asociación para dar cuenta de todo lo que no fuera la creencia natural o casi instintiva.[419] En otras palabras, Hume representó a la vez la culminación y la bancarrota del empirismo. Y la antorcha de la investigación «pasó a una corriente alemana más potente».[420]

Kant fue, por decirlo así, el sucesor espiritual de Hume. «Así, el *Tratado de la naturaleza humana* y la *Crítica de la razón pura*, tomados juntos, forman el puente real entre la vieja y la nueva filosofía. Constituyen la "propedéutica" esencial de la que ningún buen estudiante de filosofía moderna puede prescindir.»[421] Esto no significa, sin embargo, que podamos quedarnos en la filosofía de Kant. Porque Kant anticipa a Hegel o, en cualquier caso, algo parecido al hegelianismo. Green está de acuerdo con Stirling en que Hegel desarrolló correctamente la filosofía de Kant; pero no está dispuesto a aceptar que el sistema de Hegel, como tal, sea satisfactorio. Como dice Green, está muy bien para los domingos de la especulación, pero es más difícil aceptarlo dentro del pensamiento ordinario de cada día. Es preciso reconciliar los juicios de la filosofía especulativa con nuestros juicios ordinarios sobre los hechos y con las ciencias El hegelianismo, sin embargo, tomado en sí, no puede llevar a cabo la tarea de sintetizar las distintas tendencias y puntos de vista del pensamiento contemporáneo. Hay que volver a realizar este trabajo.

De hecho, el nombre de Hegel no se destaca mucho entre los escritos de Green. El de Kant es mucho más prominente. Pero Green afirmó que al leer a Hume a la luz de Leibniz, y a Leibniz a la luz de Hume, Kant fue capaz de liberarse de los presupuestos de ambos. Y puede decirse con justicia que si bien Green en gran medida derivó una gran parte de lo suyo de los estímulos de Kant, lo leyó con la convicción de que la filosofía crítica necesitaba un desarrollo parecido —aunque no exactamente el mismo— al que en realidad recibió de manos de los idealistas

metafísicos alemanes y de Hegel en particular.

2. La teoría del sujeto eterno en Green; algunos comentarios críticos.

En la introducción a sus *Prolegomena to Ethics* (*Prolegómenos a la ética*), publicados póstumamente en 1883, Green alude a la tentación de tratar la ética como si fuera una rama de las ciencias naturales. Realmente, tal tentación es comprensible. Porque el crecimiento del saber histórico y el desarrollo de las teorías de la evolución sugieren la posibilidad de dar una explicación puramente naturalista y genética de los fenómenos de la vida moral. Pero ¿qué ocurre entonces con la ética como ciencia normativa? La respuesta es que el filósofo que «asume resueltamente sus principios, tras reducir la parte especulativa de ellos (nuestros sistemas éticos) a las ciencias naturales, debe abolir al mismo tiempo la parte práctica o preceptiva ".[422] No obstante, el hecho de que la reducción de la ética a una rama de las ciencias naturales implique la abolición de la ética como ciencia normativa, debería obligarnos a reconsiderar los presupuestos o las condiciones del conocimiento y la actividad moral. ¿Es el hombre simplemente hijo de la Naturaleza? ¿O hay en él un principio espiritual que hace posible el conocimiento, sea conocimiento de la Naturaleza o conocimiento moral?

Así, Green cree necesario empezar su investigación en el campo de la moral con una metafísica del conocimiento. Y dice en primer lugar que, aun en el caso de que decidiéramos en favor de los materialistas todas aquellas cuestiones sobre hechos particulares que han sido tema de discusión entre éstos y los espiritualistas, quedaría en pie la cuestión de cómo nos es posible explicar los hechos. «Incluso tendremos que reconocer que lógicamente hay en el hombre capaz de conocer una Naturaleza —para el que hay un "cosmos de experiencia"— un principio no natural y que no puede explicarse sin un *δοτέρον ηρότερον*, como se explican los hechos de la Naturaleza.»[423]

Según Green, decir que una cosa es real es decir que se parte de un sistema de relaciones: el orden de la Naturaleza. Pero el reconocimiento o el conocimiento de una serie de hechos relacionados no puede ser él mismo una serie de hechos. Tampoco puede ser un desarrollo natural a partir de tal serie. En otras palabras, el

entendimiento en tanto principio sintetizador activo es irreductible a los factores que sintetiza. Es cierto que el ego empírico pertenece al orden de la Naturaleza. Pero mi reconocimiento de mí mismo como ego empírico manifiesta la actividad de un principio que trasciende tal orden. En fin, «un entendimiento —puesto que tal término parece tan apio como cualquier otro para denotar el principio de la conciencia en cuestión— irreductible a cualquier otra cosa, "hace naturaleza" para nosotros, en el sentido de que nos capacita para concebir la existencia de tal cosa».[424]

Acabamos de ver que para Green una cosa es real en cuanto forma parte de un sistema de fenómenos relacionados. Al propio tiempo, sostiene que «las apariencias relacionadas son imposibles aparte de la acción de una inteligencia».[425] Así, la Naturaleza es elaborada por la actividad sintetizadora del entendimiento. Es obvio, sin embargo, que no podemos pensar seriamente que la Naturaleza, en tanto sistema de fenómenos relacionados, sea simplemente el producto de la actividad sintetizadora de cualquier entendimiento finito dado. Si bien puede decirse que cada entendimiento finito constituye a la Naturaleza en tanto concibe el sistema de relaciones, es fuerza partir del supuesto de que hay un principio espiritual simple, una conciencia eterna, que en último término constituye o produce a la Naturaleza.

Se sigue de ahí que debemos concebir al entendimiento finito como partícipe de la vida de una conciencia o inteligencia eterna, que «parcial y gradualmente se reproduce en nosotros relacionando por partes, pero en una correlación inseparable, al entendimiento con lo entendido, a la experiencia con el mundo experimentado».[426] Lo que equivale a decir que Dios reproduce gradualmente su propio conocimiento en el entendimiento finito. Y si tal es la situación, ¿qué puede decirse de la relación de lo empírico con el origen y el desarrollo del conocimiento? Porque es difícil inferir de los hechos empíricos que nuestro conocimiento está impuesto por Dios. La respuesta de Green es que Dios reproduce su propio conocimiento en el entendimiento finito sirviéndose, por decirlo así, de la vida sensible del organismo humano y de su respuesta a ciertos estímulos. Hay, pues, dos aspectos de la conciencia humana. El aspecto empírico, bajo el cual nuestra conciencia aparece como «las modificaciones sucesivas del organismo animal»,[427] y el aspecto metafísico, que considera al organismo como lo que gradualmente liega a ser «el vehículo de una conciencia eternamente realizada».[428]

Green comparte así la tendencia de los primeros idealistas a escoger un punto de partida epistemológico: la relación sujeto-objeto. Bajo la influencia de Kant, sin embargo, describe al sujeto como el sintetizador activo de la multiplicidad de los fenómenos, como el constituyente del orden de la Naturaleza al relacionar las distintas apariencias o fenómenos. Tal proceso de síntesis es un proceso gradual que se desarrolla a lo largo de la historia de la raza humana hacia un fin ideal. Y podemos

concebir, así, el proceso total como la actividad de un principio espiritual que vive y actúa en y a través de entendimientos finitos. Dicho de otro modo, la idea de Kant de una actividad sintetizadora del entendimiento nos lleva al concepto hegeliano del espíritu infinito.

AJ propio tiempo, los intereses religiosos de Green se declaran en contra de cualquier reducción de un espíritu infinito a las vidas de espíritus finitos considerados como una simple colectividad. Es cierto que quiere evitar lo que entiende como uno de los principales defectos del teísmo tradicional, es decir, la representación de Dios como un Ser en contraste con el mundo y con el espíritu finito. Así, define la vida espiritual del hombre como una participación en la vida divina. Pero quiere evitar también el uso de la palabra «Dios» como una simple etiqueta para la vida espiritual del hombre considerada universalmente —como algo que se desarrolla a lo largo de la evolución de la cultura humana— o para el ideal del conocimiento total —ideal que no existe aún, pero al que se aproxima gradualmente el conocimiento humano. Es cierto que habla del espíritu humano como «idéntico» a Dios, pero añade: «en el sentido de que Dios es todo lo que el espíritu humano puede llegar a ser».[429] Dios es el sujeto eterno infinito, y Su conocimiento total se reproduce progresivamente en el sujeto finito por subordinación, desde el punto de vista empírico, a las modificaciones del organismo humano.

A la pregunta de por qué Dios actúa de esta forma, Green contestaría que no puede darse una respuesta. «La antigua pregunta de por qué Dios creó el mundo, nunca ha tenido respuesta, ni la tendrá. No sabemos por qué existe el mundo, sólo sabemos que existe. De igual modo, no sabemos por qué el sujeto eterno de ese mundo debe reproducirse, a través de ciertos procesos del mundo, como el espíritu de la humanidad o como el yo particular de este o aquel hombre en quien actúa el espíritu de la humanidad. Sólo podemos decir que después de analizar nuestra experiencia lo mejor que podemos, parece que las cosas son así.»[430]

En la idea de Green de un sujeto eterno que «se reproduce» en los sujetos finitos y que, por lo tanto, no puede identificarse simplemente con ellos, no es disparatado descubrir la labor de un interés religioso, una preocupación por la idea del Dios en quien vivimos y nos movemos y tenemos nuestro ser. Pero ésta no es ciertamente la razón explícita o formal para postular un sujeto eterno. Porque éste ya está postulado explícitamente en tanto el último agente sintetizador que constituye el sistema de la Naturaleza. Y con tal postulado Green parece exponerse a la misma objeción que levantamos contra Ferrier. Porque si se da por supuesto, al menos a modo de argumento, que el orden de la Naturaleza está constituido por la actividad sintetizadora o relacionadora de la inteligencia, es obvio que no puedo atribuir tal orden a una inteligencia, o sujeto eterno, a no ser que yo mismo lo haya concebido primero, constituyéndolo. Y resulta difícil ver entonces cómo, en la terminología de

Ferrier, pueda yo desuncir de la actividad sintetizadora de mi propio entendimiento el sistema de relaciones concebido, y uncirlo a cualquier otro sujeto, eterno o como sea.

Cabe objetar que tal crítica, si bien puede ser válida en el caso de Ferrier, es irrelevante en el caso de Green. Porque Green ve al sujeto individual finito como participante en una vida espiritual general, la vida espiritual de la humanidad, que progresivamente sintetiza los fenómenos, en su avance hacia el fin ideal de un conocimiento total, un conocimiento que sería él mismo el orden constituido de la Naturaleza. Así, no se trata de desuncir la síntesis de mí mismo y uncirla a cualquier otro espíritu. Mi actividad sintetizadora no es más que un momento de la actividad de la raza humana como conjunto, o de la de un principio espiritual que vive en y a través de la multiplicidad de sujetos finitos.

En tal caso, sin embargo, ¿qué ocurre con el sujeto eterno de Green? Si queremos representar, por ejemplo, el progresivo saber científico de la humanidad como una vida en la cual participen todos los científicos y que va dirigida a un fin ideal, por supuesto no podemos hablar de «desuncir» y «uncir». Pero un concepto de esta clase no exige por sí la introducción de ningún sujeto eterno que reproduzca su conocimiento total, por partes, en el entendimiento finito.

Es más, ¿cómo hay que concebir exactamente, en la filosofía de Green, la relación de la Naturaleza con el sujeto o inteligencia eterna? Supongamos que la actividad constitutiva de la inteligencia consiste en relacionar o en sintetizar. Ahora bien, si puede afirmarse adecuadamente que Dios es el creador de la Naturaleza, parece seguirse que la Naturaleza es reductible a un sistema de relaciones sin términos. Y ésta es una idea algo desconcertante. Si, por el contrario, el sujeto eterno introduce sólo ciertas relaciones, por decirlo así, entre los fenómenos, parece que estamos ante un cuadro parecido al pintado por Platón en el Tuneo, en el sentido de que el sujeto o la inteligencia eterna no crearían de la nada la Naturaleza total, sino más bien pondrían orden en el desorden. En cualquier caso, si bien es posible concebir a una inteligencia divina que cree el mundo pensándolo, términos como «sujeto eterno» y «conciencia eterna sugie-ren necesariamente un objeto eterno correlativo. Y ello significaría una absolutización de la relación sujeto-objeto parecida a la de Ferrier.

Tal vez parezca que estas objeciones responden a pequeños detalles y son muestra de una incapacidad para apreciar la visión general, por Green, de una conciencia eterna de cuya vida participemos todos. Pero, en cualquier caso, las objeciones sirven al buen propósito de llamar la atención sobre el hecho de que la a menudo aguda crítica de Green con respecto a otros filos oíos esta combinada con esa especulación un tanto vaga y confusa que ha contribuido en mucho al descrédito del idealismo metafísico.[431]

3. La teoría política y ética de Green.

En su teoría moral, Green es fiel a la tradición de Platón y Aristóteles, en el sentido de que para él el concepto de bien es primario; no el de deber En especial, su idea de que lo bueno para el hombre es la realización total de las potencialidades de la persona humana en un estado del ser armonioso y unificado, recuerda la ética de Aristóteles. Es cierto que Green habla de la «propia satisfacción» como fin de la conducta humana, pero deja claro que la propia satisfacción significa para él la autorrealización más que el placer. Hay que distinguir entre «la búsqueda de la propia satisfacción, en la cual puede decirse que consiste toda actividad moral, y la búsqueda del placer, que no es actividad moralmente buena».[432] Ello no significa que se excluya el placer de lo que es bueno para el hombre, sino que la realización armoniosa e integrada de las potencialidades de la persona humana no puede identificarse con la búsqueda del placer. Porque el agente moral es un sujeto espiritual, y no un simple organismo sensitivo. Y en cualquier caso, el placer es concomitante a la realización de las propias facultades, más bien que esa realización misma.

Ahora bien, es cierto que el hombre sólo puede realizarse a través de la acción, en el sentido de que puede actualizar sus potencialidades y desarrollar su personalidad hacia el estado ideal de integración armoniosa de sus poderes. Y es también obvio que todo acto humano, en el sentido propio del término, está motivado, se lleva a cabo con vistas a un fin o límite inmediato. Pero es discutible que los móviles del hombre estén determinados por su carácter existente, junto con otras circunstancias, y que el carácter mismo sea el resultado de ciertas causas empíricas. En tal caso, ¿las acciones del hombre no estarían determinadas, de forma que lo que fuera a ser dependiera de lo que es y, al contrario, lo que es dependiera de circunstancias ajenas a su libre elección? Es cierto que las circunstancias cambian, pero la forma en que el hombre reacciona a las distintas circunstancias parece estar determinada. Y si todos los actos humanos están determinados, ¿queda lugar para una teoría ética que fije el ideal de la personalidad humana en aquello que debemos esforzarnos por conseguir a través de nuestros actos?

A Green no le importa conceder a los deterministas una buena parte del fundamento en el cual basan su posición. Pero al mismo tiempo intenta quitar el aguijón de tales concesiones. «Las proposiciones, corrientes entre los “deterministas”, según las cuales la acción de un hombre es el resultado conjunto de su carácter y las circunstancias, son bastante verdaderas en cierto sentido, y en tal sentido son totalmente compatibles con una afirmación de la libertad humana.»[433] Según Green, no es una condición necesaria para el buen uso de la palabra «libertad» que un hombre sea capaz de hacer o llegar a ser cualquier cosa, sea cual sea. Para

justificar nuestra definición de las acciones de un hombre como libres, basta con que sean las acciones del hombre en cuestión, en el sentid o de que él sea su verdadero autor. Y si la conducta de un hombre es consecuencia de su carácter, es decir, si tal conducta responde a una situación que incita a actuar en un cierto sentido porque se trata de un tipo de hombre determinado, tal forma de comportarse es la suya propiamente dicha: él y no otro es el autor responsable de ella.

Al defender esta interpretación de la libertad, Green pone el acento en la conciencia de sí. En la historia de cualquier hombre se encuentra una serie de factores empíricos naturales de uno u otro tipo —los impulsos naturales, por ejemplo— que según el determinista ejercen una influencia decisiva en la conducta humana. Green aduce, sin embargo, que tales factores llegan a ser moralmente relevantes cuando, por decirlo así, el sujeto los asume en su conciencia de sí, es decir, cuando se consideran dentro de la unidad de la conciencia de sí y se convierten en móviles. Así devienen en principios de conducta y, como tales, son principios de una actividad libre.

Esta teoría, que en ciertos aspectos tiene reminiscencias de la teoría de la libertad de Schelling, tal vez no sea cristalinamente clara. Pero es evidente por lo menos que Green quiere reconocer todos los datos empíricos a los que el determinista lógicamente puede recurrir,[434] y quiere sostener al mismo tiempo que tal concesión es compatible con la afirmación de la libertad humana. Tal vez pueda decirse que su pregunta es la siguiente: dados todos los datos empíricos sobre la conducta humana, ¿tienen todavía alguna aplicación palabras tales como «libertad» y «libre» en el campo de la moral? La respuesta de Green es afirmativa. Los actos de un sujeto consciente de sí mismo, en cuanto tales, pueden ser llamados con propiedad actos libres. Las acciones que son el resultado de la compulsión física, por ejemplo, no proceden del sujeto consciente como tal. En realidad, no se trata de sus acciones; no puede considerársele el verdadero autor de ellas Y es preciso poder distinguir entre las acciones de este tipo y aquellas que son expresión del hombre mismo, considerado no sólo como agente físico sino como sujeto consciente o, como dirían algunos, como un agente racional.

Que, para Green, la autorrealización sea el fin de la conducta humana puede sugerir que su teoría ética sea individualista. Pero si bien es cierto que insiste en la autorrealización del individuo, está de acuerdo con Platón y Aristóteles en considerar a la persona humana como un ser de carácter esencialmente social.

En otras palabras, el «yo que debe realizarse no es un «yo» atómico, cuyas posibilidades puedan realizarse v armonizarse completamente sin referencia alguna a las relaciones sociales. Al contrario, sólo en la sociedad podemos realizar plenamente nuestras posibilidades y vivir realmente como personas humanas Lo cual significa, en efecto, que la vocación moral particular de cada individuo debe interpretarse dentro de un contexto social determinado. Así. Pues, Green puede usar una frase que más

tarde Bradley haría famosa al indicar que «cada uno debe cumplir en primer término los deberes de su condición».[435]

Dada esta perspectiva, es comprensible que Green ponga el acento, otra vez con Platón y Aristóteles pero también, por supuesto, con Hegel, en el estado y la función de la sociedad política, el Estado que es «para sus miembros la sociedad de las sociedades».[436] Puede notarse que esta frase, en cierto modo grandilocuente, indica un reconocimiento del hecho de que hay otras sociedades, como la familia, presupuestas por el Estado. Pero, por supuesto, el propio Hegel reconoce tal hecho. Y está claro que, entre las distintas sociedades, Green atribuye una importancia preeminente al Estado.

No obstante, y precisamente por la razón indicada, es importante comprender que Green no se está retractando, explícita o implícitamente, de su teoría ética de la autorrealización. Sigue sosteniendo la opinión de que «nuestra última norma de valor es un ideal del valor personal. Todos los demás valores dependen del valor para, de o en una persona».[437] Tal ideal, sin embargo, sólo puede realizarse plenamente en y a través de una sociedad de personas. La sociedad es, pues, una necesidad moral. Y esto es tan aplicable a la forma de organización social más amplia, llamada sociedad política o Estado, como a la familia. Pero en ningún modo se deduce de ahí que el Estado sea un fin en sí mismo. Al contrario, su misión es crear y mantener las condiciones para una vida buena, es decir, las condiciones en las cuales los seres humanos puedan desarrollarse mejor y vivir como personas, reconociendo cada una de ellas a los demás como fines y no simplemente como medios. En tal sentido, el Estado es más un instrumento que un fin en sí mismo. En efecto, es un error decir que una nación o una sociedad política es meramente un conjunto de individuos. Porque la palabra «meramente» muestra un descuido del hecho de que las posibilidades morales del individuo se realizan sólo en ciertas relaciones sociales concretas. Implica que los individuos pueden poseer unas cualidades morales y espirituales y cumplir una vocación moral sin ser miembros de una sociedad. Al propio tiempo, la premisa de que la nación, o el Estado, no es «meramente» un conjunto de individuos, no implica que sea una especie de entidad autosubsistente, aparte de los individuos que la componen. «La vida de la nación no tiene una existencia real sino en tanto es la vida de los individuos que componen la nación.»[438]

Green, pues, no tiene ningún inconveniente en reconocer que en cierto sentido el Estado da por supuestos unos determinados derechos naturales. Porque si pensamos en el tipo de poderes que deben garantizársele al individuo con vistas a conseguir su fin moral, encontramos que el individuo tiene unos determinados derechos que la sociedad debe admitir. Es cierto que los derechos, en el pleno sentido de la palabra, no existen antes de haber sido reconocidos socialmente. En efecto, el término «derecho», en su sentido pleno, tiene muy poco sentido o carece de él separado de la

sociedad.[439] Al propio tiempo, si decir que existen unos derechos naturales anteriores a la sociedad política significa que el hombre, por el simple hecho de serlo, exige ciertas cosas que el Estado debe reconocer como derechos, es entonces totalmente cierto que «el Estado da por supuestos unos derechos que son derechos de los individuos. El Estado es una forma que toma la sociedad en orden a mantenerlos».[440]

Es bastante obvio por lo que llevamos dicho que, según Green, no podemos llegar a una comprensión filosófica de la función del Estado a través de una simple investigación histórica de las formas en que de hecho hayan surgido las sociedades políticas reales. Hay que considerar la naturaleza del hombre y su vocación moral. Similarmente, para tener un criterio para juzgar las leyes tenemos que entender el fin moral del hombre, con el cual están en relación todos los derechos. «Una ley no es buena porque haga cumplir ciertos "derechos naturales", sino porque contribuye a la realización de un determinado fin. Sólo descubrimos los derechos naturales al considerar qué poderes deben garantizársele al hombre con vistas al cumplimiento de tal fin. Una ley perfecta los garantizará hasta su último extremo.»[441]

De esta asociación íntima de la sociedad política y el cumplimiento del fin moral del hombre se sigue que «la moral y la sujeción política tienen una fuente común, siempre que la "sujeción *política*" se distinga de la del esclavo, en tanto es una sujeción que garantiza una serie de derechos a un sujeto. Tal fuente común es el reconocimiento racional, por ciertos seres humanos —que pueden ser simplemente los hijos de un mismo padre— de un bienestar común que es el suyo, y que ellos conciben como suyo, tanto si en algún momento alguno de ellos se siente inclinado hacia él, como si no…».[442] Es evidente que cualquier individuo puede no sentirse inclinado a perseguir lo que promueve ese bienestar o bien común. Así, son necesarias las reglas o preceptos morales y, en la esfera política, las leyes. Según Green, pues, el deber moral y el deber político están íntimamente relacionados. La base real del deber de obedecer la ley estatal no es el miedo ni la mera conveniencia, sino la obligación moral del hombre de evitar aquellas acciones incompatibles con el cumplimiento de su fin moral, y de realizar aquellas otras requeridas para el cumplimiento de ese fin.

Esto implica que no puede haber derecho a desobedecer o a rebelarse contra el Estado como tal. Es decir, «en cuanto las leyes vigentes en cualquier lugar o época cumplen la idea de Estado, no puede haber derecho a desobedecerlas».[443] Pero, como reconocía Hegel, de ningún modo el Estado actual refleja siempre la idea o ideal de Estado; y una ley dada puede ser incompatible con el interés o bien real de la sociedad como conjunto. Así, la desobediencia civil en nombre del bien o del bienestar común puede ser justificada. Evidentemente, los hombres deben tener en cuenta el hecho de que es en nombre del interés público que las leyes tienen que ser

obedecidas. Y la defensa de tal interés público a menudo favorecerá más la tendencia a abolir la ley discutible que a desobedecerla absolutamente. Además, el hombre debe pensar si de la desobediencia a una ley discutible puede derivar un mal peor, tal la anarquía. Pero el fundamento moral del deber político no implica que la desobediencia civil no sea nunca justificable. Green fija unos límites bastante estrechos al campo de la desobediencia civil, diciendo que para justificar tal práctica deberíamos ser capaces de «apuntar hacia algún interés público, generalmente reconocido como tal».[444] Pero por lo que dice a continuación no parece que la condición «generalmente reconocido como tal» quiera excluir totalmente la posibilidad de un cierto derecho a la desobediencia civil en nombre de un ideal mayor al compartido por la comunidad en general. La referencia es más bien una instancia al interés público reconocido en general, contra una ley promulgada, no en pro del bien público, sino del interés privado de un grupo o clase singular.

Dada la idea de Green de que el Estado existe para promover el bien común, creando y manteniendo las condiciones en las cuales todos sus ciudadanos puedan desarrollar sus posibilidades en tanto personas, es comprensible que no esté de acuerdo con los ataques contra la legislación social por violar la libertad individual, cuando libertad significa el poder de hacer lo que uno quiera sin tener en cuenta a los demás. Algunos dicen, señala Green, que sus derechos quedan violados si se les prohíbe, por ejemplo, construir casas sin atender a las exigencias sanitarias o enviar a sus hijos a trabajar sin que hayan recibido la educación conveniente. En realidad, sin embargo, ningún derecho resulta violado. Porque el derecho del hombre depende de un reconocimiento social con vistas al bienestar de la sociedad como conjunto. Y cuando la sociedad ve, como no había visto antes, que el bien común pide una ley nueva, por ejemplo, una ley que imponga la educación elemental, deja de reconocer como derecho lo que formalmente había antes considerado como tal.

Sin duda, en ciertas circunstancias la apelación desde una menos a una más adecuada concepción del bien común y sus exigencias puede tomar la forma de la insistencia en una mayor medida de libertad individual. Porque los seres humanos no pueden desarrollarse como personas si no tienen campo para ejercer tal libertad. Pero Green trata en realidad de oponerse a los dogmas del *laissez-faire*. No defiende la limitación de la libertad individual por parte del Estado por la limitación como tal. De hecho, la legislación social que él aprueba la entiende como una eliminación de los obstáculos a la libertad, es decir, a la libertad de los ciudadanos para desarrollar sus posibilidades en tanto seres humanos. Por ejemplo, una ley que determine la edad mínima en que los niños pueden empezar a trabajar elimina un obstáculo a que reciban educación. Es cierto que la ley limita la libertad de los padres y de los posibles patronos al impedirles hacer lo que quieran sin atender al bien común. Pero en este sentido Green no está dispuesto a permitir ninguna transigencia del bien

común para con la libertad. Los intereses privados, particulares y de clases, por mucho que se oculten bajo la máscara de la apelación a la libertad individual, no deben impedir la creación por el Estado de las condiciones que den a sus ciudadanos la oportunidad de desarrollarse como seres humanos y de vivir vidas verdaderamente humanas.

Con Green tenemos, pues, un ejemplo manifiesto de la revisión del liberalismo de acuerdo con el sentimiento de la necesidad de desarrollo de la legislación social. Puede decirse que trata de interpretar el ideal operativo de un movimiento que se desarrollaba en las últimas décadas del siglo XIX. Puede criticarse la formulación de su teoría; pero sin duda era una teoría preferible no sólo al dogmatismo del *laissez-faire*, sino también a los intentos de mantener tal dogmatismo como principio, haciendo en cambio una serie de concesiones incompatibles con él.

En conclusión, hay que señalar que Green no deja de ver el hecho de que el cumplimiento de la vocación moral mediante la realización de los deberes propios de nuestra «situación» en la sociedad, tal vez parezca un ideal algo simplista e inadecuado. Porque «puede haber motivos para sostener que ciertas posibilidades del espíritu humano no son realizables en determinadas personas en las condiciones de cualquier sociedad que conozcamos o podamos concebir positivamente o que pueda existir en la tierra».[445] Así, pues, a no ser que juzguemos insoluble el problema planteado por las posibilidades irrealizables, podemos creer que la vida personal que se vive en la tierra en unas condiciones que impiden su completo desarrollo es continuada en una sociedad en la cual el hombre puede alcanzar su perfección total «O podemos contentarnos diciendo que el ser consciente y personal que viene de Dios continúa para siempre en Dios.»[446] Green habla en forma que no pueda comprometerle demasiado Pero su actitud personal parece estar mucho más cerca de Kant, quien postulaba una continuación de la vida después de la muerte como un proceso incesante de perfección, que de Hegel, que no parece haberse interesado por el problema de la inmortalidad personal creyera en ella o no creyera.

4. E. Caird y la unidad que fundamenta la distinción entre sujeto y objeto.

La idea de una unidad que fundamente la diferencia entre sujeto y objeto pasa a

primer término en el pensamiento de Edward Caird (1835-1908), *fellow* del Merton College de Oxford (1864-1866), profesor de filosofía moral en la Universidad de Glasgow (1866-1893) y *master* del Balliol College, de Oxford (1893-1907). Su célebre obra *A Critical Account of the Philosophy of Kant* (*Estudio crítico de la filosofía de Kant*) apareció en 1877; y en 1889 se publicó una edición revisada de los dos volúmenes, con el título *The Critical Philosophy of Kant* (*La filosofía crítica de Kant*). En 1883 Caird publicó un pequeño trabajo sobre Hegel,[447] que se considera aún como una de las mejores introducciones al estudio de este filósofo. De los demás escritos de Caird, pueden mencionarse *The Social Philosophy and Religión of Comte* (*La filosofía y la religión sociales de Comte*, 1885), *Essays on Literature and Philosophy* (*Ensayos sobre literatura y filosofía*, dos volúmenes, 1892), *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers* (*La evolución de la teología en los filósofos griegos*, dos volúmenes, 1904), *The Evolution of Religión* (*La evolución de la religión*, dos volúmenes, 1893). Las dos últimas obras citadas son versiones para la publicación de sendas series de las «Gifford lectures».

Si bien Caird escribió sobre Kant y sobre Hegel, y se sirvió del idealismo metafísico como instrumento para interpretar la experiencia humana y como arma para atacar el materialismo y el agnosticismo, no fue, ni pretendió ser, discípulo de Hegel ni de ningún otro filósofo alemán. En realidad creía que todo intento de importar un sistema filosófico a un país extranjero estaba fuera de lugar.[448] Era inútil suponer que lo que satisfizo a la generación pasada en Alemania iba a satisfacer a la generación posterior en Gran Bretaña. Porque el intelectual necesita cambiar junto con las circunstancias.

En el mundo moderno, dice Caird, hemos visto al entendimiento reflexivo preguntarse por las certezas espontáneas del hombre y separar los factores que antes estaban juntos. Por ejemplo, tenemos la divergencia entre el punto de partida cartesiano, el ego consciente de sí, y el de los empiristas, el objeto como dado en la experiencia. Y la distancia entre ambas tradiciones ha aumentado tanto que se nos dice que debemos reducir lo físico a lo psíquico o lo psíquico a lo físico. En otras palabras, se nos invita a escoger entre el idealismo y el materialismo, como si las exigencias antagónicas de ambos no pudieran reconciliarse. Además, está el hiato ahondado entre la conciencia religiosa y la fe, por un lado, y la perspectiva científica por otro; hiato que nos obliga a escoger entre religión y ciencia, puesto que ambas no pueden reconciliarse.

Cuando tales oposiciones y conflictos se han producido en la vida cultural del hombre, no es posible volver simplemente a la conciencia unificada pero ingenua de una época anterior. Tampoco basta apelar, con la Escuela Escocesa, a los principios del sentido común. Porque son tales principios precisamente los que han sido puestos en cuestión por el escepticismo humiano, por ejemplo. Así, pues, el entendimiento

reflexivo se ve forzado a encarar una síntesis en la cual los puntos de vista opuestos puedan reconciliarse a un nivel superior al de la conciencia ingenua.

Kant contribuyó en mucho al cumplimiento de esta misión. Pero la importancia de su contribución no se ha entendido, según Caird, debido principalmente al propio Kant. Porque en lugar de interpretar la distinción entre apariencia y realidad refiriéndola simplemente a distintos estados del progreso del conocimiento, el filósofo alemán la representó como una distinción entre los fenómenos y las cosas en sí incognoscibles. Y precisamente esta noción de cosa en sí es la que debe rechazar la filosofía, como de hecho lo hicieron los sucesores de Kant. Cuando nos hemos desprendido de tal noción, podemos ver que la importancia real de la filosofía crítica está en su intuición del hecho de que la objetividad existe sólo para un sujeto consciente. En otras palabras, la aportación real de Kant fue la de mostrar que la relación fundamental es la que se da entre sujeto y objeto, que forman juntos una «unidad en la diferencia». En cuanto uno aprehende esta verdad, queda libre de la tentación de reducir el sujeto al objeto o el objeto al sujeto. Porque tal tentación tiene su origen en un dualismo insatisfactorio, que queda superado por la teoría de una síntesis original. La distinción entre sujeto y objeto emerge de la unidad de la conciencia, unidad que es fundamental.

Según Caird, la propia ciencia es testimonio, a su modo, de esta «unidad en la diferencia». Es cierto que se concentra en el objeto. Pero al propio tiempo tiende al descubrimiento de leyes universales y a la correlación de estas leyes; y así presupone la existencia de un sistema inteligible que no puede ser simplemente heterogéneo o extraño al pensamiento que lo comprende. En otras palabras, la ciencia testifica la correlatividad del pensamiento y su objeto.

Aunque una de las misiones que Caird asigna al filósofo es la de mostrar que la ciencia apunta al principio básico de la síntesis de sujeto y objeto como «unidad en la diferencia, sin embargo él mismo se concentra primordialmente en la conciencia religiosa Y en este campo se siente conducido, más allá del sujeto y el objeto, hacia una unidad v una base fundamentales. El sujeto y el objeto son distintos En efecto, toda nuestra sida se mueve entre ambos términos, que son esencialmente distintos e mclaso opuestos entre sí».[449] Pero al mismo tiempo están relacionado entre sí de tal forma, que uno no puede ser concebido sin el otro.[450] Y «nos sentimos forzados a buscar el secreto de su ser en un principio superior de cuya unidad ellos en su acción y reacción son expresiones, que presuponen como su principio y al cual tienden como a su fin».[451]

Esta unidad envolvente, descrita en frases platónicas como «a la vez el principio del ser de todas las cosas que son y el principio del conocimiento de todos los seres que conocen»,[452] es la hipótesis de toda conciencia. Y es lo que llamamos Dios. Esto no significa, insiste Caird, que todos los hombres posean un conocimiento

explícito de Dios como unidad última del ser y el conocer, de la objetividad y la subjetividad. El conocimiento explícito es, en este caso, producto de un largo proceso de desarrollo. Y en la historia de la religión podemos ver las principales etapas de este desarrollo.[453]

La primera etapa, la de la «religión objetiva», está dominada por el conocimiento del objeto, no en realidad del objeto en el sentido abstracto y técnico del término, sino bajo la forma de las cosas externas por las que el hombre se siente rodeado. En esta etapa el hombre no puede formarse una idea de nada «que no pueda palpar como una existencia en el espacio y el tiempo».[454] Podemos pensar que tiene un conocimiento confuso de una unidad que le comprende a él mismo y a las demás cosas; pero no puede formarse una idea de lo divino excepto objetivándolo en los dioses.

La segunda etapa en el desarrollo de la religión es la de la «religión subjetiva». En ella el hombre vuelve de la absorción en la Naturaleza a la conciencia de sí. Y se concibe a Dios como un ser espiritual aparte de la Naturaleza y del hombre que se revela a sí mismo sobre todo en la voz interior de la conciencia.

En la tercera etapa, la de la «religión absoluta», el sujeto consciente de sí y su objeto, la Naturaleza, aparecen como distintos, aunque esencialmente relacionados, y fundamentados al mismo tiempo en una unidad última. Y se concibe a Dios «como el Ser que es a un tiempo el principio, el poder sustentador y el fin de nuestras vidas espirituales».[455] Lo cual no significa, sin embargo, que la idea de Dios sea totalmente indeterminada, de forma que nos sintamos obligados a abrazar el agnosticismo de Herbert Spencer. Porque Dios se manifiesta a sí mismo tanto a través del sujeto como a través del objeto, y cuanto mejor entendamos la vida espiritual de la humanidad por una parte y el mundo de la Naturaleza por otra, tanto más sabremos sobre Dios, «la unidad última de nuestra vida y de la vida del mundo».[456]

En la medida en que Caird va más allá de la distinción entre sujeto y objeto hacia una realidad última, puede decirse que no absolutiza la relación sujeto-objeto, al modo de Ferrier. Al propio tiempo, su enfoque epistemológico, es decir, por medio de la relación sujeto-objeto, parece plantear un problema. Porque Caird admite en forma explícita que «hablando estrictamente, no hay más que un objeto y un sujeto para cada uno de nosotros».[457] Es decir, para mí la relación sujeto-objeto es, en el sentido estricto, la que se da entre mi yo como sujeto y mi mundo como objeto. Y el objeto debe incluir a otros hombres. Así, pues, aun cuando se admita que desde el principio tengo un conocimiento confuso de una unidad fundamental, parece deducirse que tal unidad es la unidad de mi yo como sujeto y de mi objeto, donde ios demás forman parte de «mi objeto». Y así es difícil ver cómo pueda demostrarse la existencia de otros sujetos y el hecho de que haya una y sólo una unidad fundamental común. El sentido común tal vez mueva a pensar que tales conclusiones son correctas. Pero no se trata de una cuestión de sentido común, sino más bien de ver cómo puedan

establecerse las conclusiones, una vez se ha adoptado el enfoque de Caird. Tomada en sí misma, la idea de una unidad fundamental puede muy bien tener un cierto valor.[458] Pero las conclusiones a que Caird quiere llegar no vienen dadas fácilmente por su punto de partida. Y es ciertamente discutible que Hegel se mostrara juicioso al partir del concepto de Ser, en lugar de partir de la relación sujeto-objeto.

5. J. Caird y la filosofía de la religión.

Se ha dicho de John Caird (1820-1898), hermano de Edward, que predicaba el hegelianismo desde el púlpito. Teólogo y predicador presbiteriano, fue nombrado profesor de Teología de la Universidad de Glasgow en 1862, llegando a ser *principal* de la Universidad en 1873. En 1880 publicó *An Introduction to the Philosophy of Religión* (*Introducción a la filosofía de la religión*) y en 1888 un volumen sobre Spinoza en los Blackwood's Philosophical Classics. Póstumamente aparecieron algunos otros escritos, entre ellos sus «Gifford lectures» sobre *The Fundamental Ideas of Christianity* (*Las ideas fundamentales del cristianismo*, 1899).

En sus argumentaciones contra el materialismo, John Caird sostiene no sólo que es incapaz de explicar la vida del organismo y de la conciencia,[459] sino también que los materialistas, aunque traten de reducir el entendimiento a una función de la materia, tácita e inevitablemente presuponen desde el principio que el entendimiento es algo distinto de la materia. En definitiva, es el propio entendimiento el que tiene que realizar la reducción. De forma análoga dice que el agnóstico que afirma que Dios es incognoscible revela por su misma afirmación el hecho de que él tiene un conocimiento implícito de Dios. «Aun sosteniendo que el entendimiento humano es incapaz de un conocimiento absoluto, el escéptico presupone en su propio entendimiento un ideal de conocimiento absoluto, en comparación con el cual el conocimiento humano se declara imperfecto. La misma negación de una inteligencia absoluta en nosotros no tiene sentido sino por una apelación tácita a la presencia de tal inteligencia absoluta. Así se prueba el conocimiento implícito de Dios por el mismo intento de negarlo.»[460]

Expresada en esta cita particular, la teoría de Caird es oscura. Pero puede aclararse de la siguiente manera: Caird está aplicando al caso particular del conocimiento la tesis de Hegel según la cual no podemos ser conscientes de la finitud

sin ser implícitamente conscientes de la infinitud. La experiencia nos enseña que nuestros entendimientos son finitos e imperfectos. Pero no podríamos saberlo sino a la luz de una idea implícita del conocimiento total o absoluto, conocimiento que sería, en efecto, la unidad del pensar y el ser. Tal idea, implícita o virtual, del conocimiento absoluto se constituye en una norma vagamente concebida, al lado de la cual nuestras limitaciones se nos hacen más claras. Además, esta idea es para el entendimiento un fin ideal. Así, obra en nosotros como si fuera una realidad y, de hecho, es una inteligencia absoluta de cuya luz participamos.

Sin duda es esencial para Caird mantener la idea expresada en las dos últimas frases. Porque si dijera simplemente que nos esforzamos por un conocimiento completo o absoluto constituido en un fin ideal, deberíamos llegar a la conclusión de que el conocimiento absoluto no existe todavía, cuando a lo que Caird quiere llegar es a la conclusión de que afirmando las limitaciones de nuestro conocimiento estamos afirmando implícitamente una realidad viva. Tiene que decir, pues, que al afirmar las limitaciones de mi inteligencia estoy afirmando implícitamente la existencia de una inteligencia absoluta que obra en mí y en cuya vida participo. Así, utiliza el principio hegeliano de que lo finito no puede entenderse más que como un momento de la vida de lo infinito. Está abierto a la discusión si tal aplicación de los principios hegelianos pueda servir en realidad al propósito al que Caird los aplica, es decir, a sostener el teísmo cristiano. Pero en cualquier caso Caird está convencido de que pueden.

John Caird escribe también, de la misma forma que lo hace su hermano, que la interrelación de sujeto y objeto revela una unidad última que fundamenta la diferencia. En cuanto a las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, están expuestas a las objeciones usuales si se toman como argumentos que pretendan ser estrictamente lógicos. En cambio, si se entienden como análisis fenomenológicos de los caminos «por los cuales el espíritu humano llega al conocimiento de Dios y logra por ahí el cumplimiento de su naturaleza más alta, tales pruebas tienen un gran valor».[461] Tal vez no quede muy claro dónde reside este gran valor. Caird difícilmente puede querer decir que los argumentos lógicamente no válidos tienen un gran valor si muestran caminos por los cuales el entendimiento humano ha llegado de hecho a una conclusión razonando erróneamente. Posiblemente quiera decir que los argumentos tradicionales tienen un valor en tanto caminos ilustrativos de cómo el entendimiento humano puede llegar a ser explícitamente consciente de un conocimiento que ya poseía de una forma implícita y oscura. Esta perspectiva le permitirá decir a la vez que los argumentos plantean la pregunta presuponiendo la conclusión desde el principio y que esto en realidad no importa, puesto que, de hecho, son medios para volver explícito lo implícito.[462]

A la par de Hegel, John Caird insiste en la necesidad de progresar desde el nivel del pensamiento religioso ordinario a la idea de la religión especulativa, en la cual se

han superado las «contradicciones». Por ejemplo, las posturas opuestas e igualmente unilaterales del panteísmo y el deísmo son superadas por una concepción verdaderamente filosófica de la relación entre lo finito y lo infinito, concepción característica del cristianismo bien entendido. En cuanto a las doctrinas específicamente cristianas, tal la Encarnación, la forma en que Caird las trata es más ortodoxa que la de Hegel. Sin embargo, está demasiado convencido del valor de la filosofía hegeliana como aliada en la lucha contra el materialismo y el agnosticismo, para considerar seriamente el peligro de que, como McTaggart diría más tarde, el aliado se convierta a la larga en un enemigo disfrazado, puesto que la aplicación del hegelianismo a la interpretación del cristianismo tiende, por la misma naturaleza del sistema hegeliano, a implicar la subordinación del contenido de la fe cristiana a la filosofía especulativa y, en realidad, a la asociación con un sistema determinado.

De hecho, sin embargo, John Caird no adopta el sistema hegeliano en bloque y sin más. Lo que hace es más bien adoptar de él las directrices generales del pensamiento, en las cuales ve un valor intrínseco y que cree pueden servir para sostener una perspectiva religiosa frente a las tendencias contemporáneas del materialismo y el positivismo. Así, constituye un buen ejemplo del interés religioso que caracterizó a una gran parte del movimiento idealista en Gran Bretaña.

6. W. Wallace y D. G. Ritchie.

Entre quienes contribuyeron a la difusión del hegelianismo en Gran Bretaña merece mención especial William Wallace (1844-1897), sucesor de Green como *Whyte professor* de filosofía moral en Oxford. En 1874 publicó una traducción, con prolegómenos o material introductorio, de la *Lógica* de Hegel contenida en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*.[463] Más tarde publicó una edición corregida y aumentada, en dos volúmenes: la traducción apareció en 1892, y los *Prolegomena*,[464] generosamente aumentados, en 1894 Wallace publicó también en 1894 una traducción, con cinco capítulos introductorios, de la *Filosofía del Espíritu* de Hegel, comprendida también en la *Enciclopedia*. Además, escribió un volumen sobre Kant (1882) para la serie Blackwood's Philosophical Classics, y una *Life of Schopenhauer* (*Vida de Schopenhauer*, 1890) Sus *Lectures and Essays on Natural Theology and Ethics* (*Lecciones y ensayos sobre Teología Natural y Etica*),

aparecidos póstumamente en 1898, muestran claramente la afinidad entre su pensamiento y la interpretación especulativa de la religión en general y del cristianismo en particular por parte de John Caird.

Si bien no podemos multiplicar las referencias a otros filósofos situados en el ámbito del movimiento idealista, hay un motivo especial para mencionar a David George Ritchie (1853-1903), a quien Green, en Oxford, convirtió al idealismo, y que en 1894 llegó a ser profesor de lógica y metafísica en la Universidad de St. Andrews. Porque en tanto los idealistas en general no se mostraron de acuerdo con los sistemas filosóficos basados en el darwinismo, Ritchie se propuso mostrar que la filosofía hegeliana podía asimilar perfectamente la teoría darwiniana de la evolución.[465] En definitiva, decía, la teoría darwiniana de la supervivencia de lo más adecuado ¿no armoniza perfectamente con la doctrina hegeliana de que lo real es racional y lo racional es real y que lo racional, en tanto representa un valor, triunfa sobre lo irracional? ¿Y la desaparición de lo más débil y menos adecuado a la supervivencia no corresponde a la superación del factor negativo en la dialéctica hegeliana?

Es cierto, admite Ritchie, que los darwinianos estuvieron tan preocupados por el origen de las especies que no supieron entender el significado del movimiento evolutivo en su conjunto. Hay que reconocer el hecho de que en la sociedad humana la lucha por la existencia toma formas que no pueden definirse propiamente con categorías biológicas, y que el progreso social depende de la cooperación. Pero precisamente aquí es donde el hegelianismo puede aportar la luz que no proporcionan ni la teoría biológica de la evolución, por sí sola, ni los sistemas filosóficos empirista y positivista que declaran estar fundamentados en tal teoría.

No obstante, aunque Ritchie realizó un valioso intento para reconciliar el darwinismo y el hegelianismo, la elaboración de las filosofías «idealistas» de la evolución, «idealistas» en tanto se esforzaron por mostrar que el movimiento evolutivo general va dirigido a un término o fin ideal, iba a llevarse a cabo fuera y no dentro de la corriente de pensamiento neohegeliana.

Capítulo VIII El idealismo absoluto: Bradley

1. Notas introductorias.

En la filosofía de Francis Herbert Bradley (1846-1924), la relación sujeto-objeto pasó a segundo plano para ser sustituida definitivamente por la idea del Uno supra-relacional, lo Absoluto que lo abarca todo. De la vida de Bradley no hay que decir gran cosa. En 1870 fue elegido fellow del Merton College, de Oxford, cargo que conservó hasta su muerte. No dio ciclos de conferencias; y su producción literaria, aunque considerable, no fue excepcional. Pero como pensador tiene un notable interés, tal vez especialmente por la forma en que combina una crítica radical de las categorías del pensamiento humano, en tanto instrumento de aprehensión de la realidad última, con una fe firme en la existencia de un Absoluto en el cual se superan todas las contradicciones y antinomias.

En 1874 Bradley publicó un ensayo sobre *The Presuppositions of Critical History* (*Los presupuestos de la historia crítica*), al que nos referiremos en la próxima sección. Los *Ethical Studies* (*Estudios éticos*) aparecieron en 1876, *The Principles of Logic* (*Los principios de la lógica*) en 1833,[466] *Appearance and Reality* (*Apariencia y realidad*) en 1893,[467] y los *Essays on Truth and Reality* (*Ensayos sobre la verdad y la realidad*) en 1914. En 1935 se recogieron y publicaron póstumamente en dos volúmenes otros ensayos y artículos con el título de *Collected Essays*.[468] En 1930 apareció un librito de *Aphorisms* (*Aforismos*).

Los enemigos de Bradley fueron los enemigos de los idealistas en general, a saber, los empiristas, los positivistas y los materialistas, aunque en su caso hay que añadir a los pragmatistas. En su calidad de polemista no presentaba siempre las opiniones de sus adversarios en la forma que éstos hubieran considerado justa; sino que podía ser destructivo y en ocasiones no demasiado educado. Se ha definido a menudo su filosofía como neohegeliana, pero aunque indudablemente estuvo influido por el hegelianismo, la definición no es del todo adecuada. Es cierto que ambos, Hegel y Bradley, tratan de la totalidad, de lo Absoluto. Pero tienen opiniones claramente diferentes sobre la capacidad de la razón humana para aprehender lo Absoluto. Hegel fue un racionalista, en tanto consideraba a la razón (*Vernunft*) como distinta del entendimiento (*Verstand*) y capaz de penetrar la vida interior de lo

Absoluto. Intentó descubrir la estructura esencial del universo que se desarrolla a sí mismo, la totalidad del Ser; y mostró una confianza irresistible en el poder del pensamiento dialéctico para revelar la Naturaleza de lo Absoluto en sí mismo y en sus manifestaciones concretas en la Naturaleza y en el Espíritu. La dialéctica de Bradley, en cambio, en gran parte adoptó la forma de una autocrítica sistemática por medio del pensamiento discursivo; crítica que, por lo menos en la opinión de Bradley, ponía de manifiesto la incapacidad del pensamiento humano para llegar a aprehender debidamente la realidad última, lo que es realmente real. El mundo del pensamiento discursivo era para él el mundo de la apariencia; lo demostraba la reflexión metafísica al revelar las antinomias y contradicciones engendradas por tal pensamiento. Bradley estaba indudablemente convencido de que la realidad distorsionada por el pensamiento discursivo está en sí misma libre de toda contradicción, es un conjunto homogéneo, un acto de experiencia plenario y totalmente armonioso. No obstante, el hecho es que Bradley no pretendió demostrar dialécticamente que las antinomias quedan superadas y las contradicciones resueltas en lo Absoluto. Es cierto que habló mucho de lo Absoluto. Y atendida su tesis de que la realidad última trasciende el pensamiento humano, es argumentable que al hacerlo mostrara una cierta incoherencia. Pero lo importante aquí es que Bradley dio expresión no tanto al racionalismo hegeliano, como a una combinación peculiar de escepticismo y fideísmo; de escepticismo a través de su depreciación del pensamiento humano como instrumento para aprehender la realidad tal como es, y de fideísmo por su afirmación explícita de que la creencia en un Uno que satisfaga todas las exigencias de la inteligibilidad ideal se apoya en un acto de fe inicial, presupuesto por toda filosofía verdaderamente metafísica.

A tal posición característica llegó Bradley influido, hasta cierto punto, por la teoría de Herbart de que las contradicciones no pertenecen a la realidad misma, sino que proceden de nuestras formas inadecuadas de concebir la realidad.[469] Lo que no significa que Bradley fuera herbartiano. Bradley era monista, en tanto el filósofo alemán era pluralista. Pero el profesor A. E. Taylor cuenta que cuando estuvo en Merton College, Bradley le recomendó que estudiara a Herbart, como el mejor correctivo para no dejarse absorber exageradamente por las formas hegelianas de pensar.[470] Y la comprensión de la influencia de Herbart en Bradley ayuda a no dar una importancia excesiva a los elementos hegelianos de su filosofía.

Sin embargo, la filosofía de Bradley no puede explicarse adecuadamente atendiendo sólo a la influencia ejercida por otros pensadores. Se trata, en realidad, de una filosofía original, a pesar del estímulo recibido de filósofos alemanes tan distintos como Hegel y Herbart. En algunos aspectos, por ejemplo en la forma en que representa el concepto de «Dios» como trascendido por lo Absoluto suprapersonal, el pensamiento de Bradley muestra claros signos de la influencia del idealismo absoluto

alemán. Y la forma en que la tendencia de los primeros idealistas británicos a absolutizar la relación sujeto-objeto da paso a la idea de la totalidad, del Uno, puede decirse que representa el triunfo del idealismo absoluto asociado sobre todo al nombre de Hegel. Pero el idealismo absoluto británico, especialmente en el caso de Bradley, fue una versión nativa del movimiento. Puede no ser tan brillante como el sistema hegeliano, pero ésta no es razón para presentarlo como una réplica menor del hegelianismo.

2. Los presupuestos de la historia crítica.

En su ensayo sobre *Los presupuestos de la historia crítica* escribe Bradley que el entendimiento crítico debe sospechar en principio de la realidad de todo lo que está ante él. Al propio tiempo, «la historia crítica debe partir de un supuesto: la uniformidad de la ley».[471] Es decir, «la historia crítica presupone que su mundo es uno»,[472] donde tal unidad es la de la universalidad de la ley y de «lo que en general puede denominarse conexión causal».[473] La historia no empieza por probar esta unidad: la presupone como condición de su propia posibilidad, si bien el desarrollo de la historia confirma la verdad de la hipótesis.

No se menciona aquí lo Absoluto. En efecto, en la metafísica de Bradley el mundo de las conexiones causales queda relegado a la esfera de la apariencia. Pero a la luz del desarrollo posterior de su pensamiento, en la idea de la unidad del mundo de la historia como presupuesto de la historiografía podemos ver una insinuación de la idea de una unidad orgánica total como presupuesto de la metafísica. Y tal sugestión parece estar sostenida por la afirmación de Bradley, en una nota, de que «el universo parece ser un sistema; es un organismo (se diría) y más. Tiene el carácter del yo, de la personalidad de la que depende y sin la cual no vale nada. Así, una parte del universo, por sí sola, no puede ser un sistema consistente, porque esta referida al conjunto y el conjunto está presente en ella. Totalidad en potencia (puesto que incorpora lo que es en realidad el conjunto), al tratar de ajustarse a sí misma lo consigue sólo acentuando su carácter de relatividad; es llevada más allá de sí y se contradice a sí misma».[474] A decir verdad, ésta no es precisamente una formulación de la teoría de lo Absoluto tal como la encontramos en *Apariencia y realidad*, donde ciertamente no se presenta lo Absoluto como un yo. Al propio tiempo, el pasaje sirve

para mostrar cómo el pensamiento de Bradley estuvo dominado por la idea del universo como totalidad orgánica.

3. La moral y su trascendencia en la religión.

Los *Estudios éticos* de Bradley no constituyen una obra metafísica. De hecho, la lectura del primer ensayo puede dar la impresión de que el pensamiento de su autor es más afín al movimiento analítico moderno, que a lo que podría esperarse de un idealista metafísico. Porque Bradley estudia lo que el hombre corriente entiende por responsabilidad e imputabilidad, y muestra después que cierta pareja de teorías de la acción humana es incompatible con las condiciones de la responsabilidad moral que «el vulgo» implícitamente da por supuestas.

Por una parte, el hombre corriente da por supuesto implícitamente que no se le puede declarar moralmente responsable de una acción si no es él mismo quien la lleva a cabo. Y si se acepta como buena tal hipótesis, queda excluido el determinismo basado en la psicología asociacionista que por todos los medios prescinde de una autoidentidad permanente. «Despojada de la identidad personal, la responsabilidad es un puro absurdo; y según la psicología de nuestros "deterministas" la identidad personal (y toda identidad en general) es una mera palabra sin sentido.»[475] Por otra parte, el hombre corriente da por supuesto que honradamente no se le puede declarar responsable de una acción de la que él no sea el verdadero autor, de una acción que no proceda de él como el efecto de la causa. Y tal hipótesis excluye toda teoría indeterminista que implique que las acciones libres del hombre son incausadas y que prescinda de la relación entre un acto humano y el yo o la personalidad del hombre en cuestión. Porque el agente descrito por una teoría de este tipo es «una persona que *no* es responsable, que —si algo es— es un idiota».[476]

Bradley es por supuesto el último en insinuar que las creencias del hombre ordinario deban tomarse como supremo tribunal de apelación. Pero por el momento no le interesa exponer una teoría metafísica del yo, sino demostrar que el determinismo y el indeterminismo, entendidos en el sentido anterior, son incompatibles con los supuestos de la conciencia moral. Y la conclusión positiva de esto es que la conciencia moral del hombre ordinario implica una relación próxima entre los actos de los que uno puede ser declarado legítimamente responsable y el

propio yo entendido como persona.

Aunque los *Estudios éticos* no son una obra metafísica en el sentido de que Bradley intente derivar unas conclusiones éticas de premisas metafísicas o que introduzca explícitamente su propio sistema metafísico,[477] sin embargo tienen ciertamente una orientación o un significado metafísico. Porque la conclusión de la obra es que la moral da lugar a contradicciones que no pueden resolverse a un nivel puramente ético, y que apunta más allá de sí misma. Es cierto que en dicha obra se presenta a la moral como conducente a la religión. Pero en otro lugar se presenta a la religión como conducente a la filosofía de lo Absoluto.

Para Bradley el fin de la moral, del acto moral, es la autorrealización. Y por lo tanto, lo que es bueno para el hombre no puede identificarse con «el sentimiento de autorrealización»[478] ni sin duda con ningún sentimiento. Así, queda excluido el hedonismo, que considera que el bien para el hombre lo constituye el sentimiento de placer. Según Bradley, como según Platón, el hedonista debería afirmar lógicamente que es moral cualquier acción que produzca un placer mayor en el agente. Porque el hedonismo coherente se somete sólo a una norma de discriminación cuantitativa. Una vez introducida, con J. S. Mill, una diferencia cualitativa entre los placeres, se requiere otra norma distinta del sentimiento de placer y de hecho, pues, el hedonismo queda abandonado. Lo cierto de todo ello es que el utilitarismo de Mill transparenta un tanteo en busca de la idea ética de la autorrealización, y que lo que le impide llegar totalmente a ella es su empeño ilógico en mantener el hedonismo al mismo tiempo. « ¿Se nos permitiría insinuar, en conclusión, que entre todos nuestros utilitaristas no hay ninguno que no tenga mucho que aprender de la *Ética* de Aristóteles? »[479]

Haciendo del placer el único bien, el hedonismo es una teoría irremediablemente unilateral. Otra teoría unilateral es la ética kantiana del deber por el deber. Pero aquí el problema está en el formalismo de la teoría. Se nos dice que cumplamos la buena voluntad, «pero sobre lo que la buena voluntad sea (la ética del deber por el deber) no nos dice nada y nos deja en una abstracción inútil».[480] Bradley se pone a salvo de la acusación de caricaturizar la ética de Kant diciendo que no pretende hacer una exégesis de la teoría moral de Kant. Al propio tiempo, manifiesta su convicción de que el sistema ético kantiano «ha sido aniquilado por la crítica hegeliana».[481] Y la principal crítica de Hegel fue precisamente que la ética kantiana estaba envuelta en un formalismo vacío.

Bradley no muestra mayor desacuerdo que Hegel respecto a la tesis de que el fin de la moral es la realización de una buena voluntad. Lo que dice es que a tal idea debería dársele un contenido. Para lo cual hay que tener en cuenta que la buena voluntad es la voluntad universal, la voluntad del organismo social. Lo que significa que los deberes de cada uno están determinados por el hecho de pertenecer al

organismo social, y que «para ser moral he de querer mi situación y los deberes propios de ella».[482]

A primera vista, la perspectiva hegeliana, con sus reminiscencias de Rousseau, tal vez parezca distinta de la teoría de Bradley, según la cual el fin de la moral es la autorrealización. Pero todo depende, naturalmente, de la forma en que se entienda el término «yo». Para Bradley, y para Hegel, la voluntad universal, que es un universal concreto que existe en y por sus individuos, representa el «verdadero» yo del individuo. Prescindiendo de sus relaciones sociales, de su calidad de miembro de un organismo social, el individuo es una abstracción. «Y el individuo es lo que es a causa y en virtud de la comunidad.»[483] Así, identificar la voluntad privada de uno con la voluntad universal es realizar el propio y verdadero yo.

¿Qué significa esto en términos menos abstractos? La voluntad universal es evidentemente la voluntad de una sociedad. Y puesto que la familia, la sociedad fundamental, es al mismo tiempo protegida y admitida en la sociedad política —el Estado—, Bradley, como Hegel, da más importancia a la última que a la primera. Autorrealizarse moralmente, por lo tanto, es obrar de acuerdo con la moral social, es decir, con «la moral ya existente y a mano en la leyes, las instituciones, las costumbres sociales, las opiniones morales y los sentimientos».[484]

Tal perspectiva evidentemente da un contenido a la ley moral, al mandato de la razón de realizar la buena voluntad. Pero es igualmente obvio que la moral se vuelve relativa, conforme a esta o a aquella sociedad. Bradley, en efecto, trata de mantener una distinción entre códigos morales inferiores y superiores. Es cierto que la esencia del hombre se realiza, aunque imperfectamente, en todos y cada uno de los grados de la evolución moral. Pero «desde la perspectiva de un grado superior podemos ver que los grados inferiores no llegaron a realizar totalmente la verdad, e incluso, mezclados y unidos a su realización, presentaban elementos contrarios a la verdadera naturaleza del hombre según la considerarnos ahora».[485] Al mismo tiempo, la opinión de Bradley de que los deberes propios están determinados por la condición de cada uno, por su lugar y función en el organismo social, le lleva a afirmar que la moral no sólo es, sino que debe ser relativa. Es decir, no se trata sólo de caer en la cuenta del hecho empírico de que las convicciones morales han diferido en ciertos aspeaos en sociedades distintas.

Bradley sostiene además que los códigos morales no servirían de nada si no fueran relativos, conformes a las sociedades dadas. En resumen, «la moralidad de cada estadio se justifica por ese estadio; y la exigencia de un código de derecho en sí, separado de todo estadio, es como pedir lo imposible».[486]

Apenas es preciso decir que la simple idea de un código moral encierra la de una relación respecto a una conducta posible, y que el código que no tuviera ningún tipo de relación con la situación histórica y social del hombre sería inútil. Pero esto no

significa necesariamente que yo deba identificar la moral con las normas morales presentes y con los puntos de vista de la sociedad a la cual pertenezco. De hecho, si, como reconoce Bradley, un miembro de una sociedad presente puede ver los defectos del código moral de una sociedad pasada, no parece haber ninguna razón adecuada por la que un miembro clarividente de la sociedad pasada no pudiera haber visto tales defectos por sí mismo y hubiera rechazado el conformismo social en nombre de unas normas e ideales más altos. Esto, después de todo, es precisamente lo que ha ocurrido a lo largo de la historia.

De hecho, sin embargo, Bradley no se limita a reducir la moral a la moral social. Porque, según él, es un deber realizar el yo ideal, y el contenido de este yo ideal no es exclusivamente social. Por ejemplo, «es deber moral del artista o del investigador dirigir la vida de uno, y es delito moral dejar de hacerlo».[487] Es cierto que las actividades de un artista o de un científico pueden ser un beneficio para la sociedad, y en general lo son. Pero «su orientación social es indirecta y no radica en su verdadera esencia».[488] Esta idea sin duda está en consonancia con la atribución hegeliana del arte a la esfera del espíritu absoluto y no a la del espíritu objetivo, al cual corresponde la moral. Pero el hecho es que la afirmación de Bradley de que «el hombre no es hombre si no es social, pero el hombre no supera en mucho a las bestias si no es algo más que un ser social»,[489] podría haberle llevado a revisar afirmaciones tales como la de que «no hay nada mejor que mi situación y los deberes propios de ella, ni nada más alto o más genuinamente bello».[490] Si la moral es la autorrealización y el yo no puede ser definido propiamente con simples categorías sociales, difícilmente podrán identificarse la moral y la conformidad con las normas de la sociedad a que se pertenece.

Ahora bien, en cierto sentido todo esto no es más que agua para el molino de Bradley. Porque, como se ha dicho ya, Bradley quiere demostrar que la moral plantea antinomias y contradicciones que no pueden superarse al nivel puramente ético. Por ejemplo, y ésta es la contradicción mayor, la ley moral exige la identificación perfecta de la voluntad individual con la voluntad idealmente buena y universal, cuando al mismo tiempo la moral no puede existir más que en la forma de una superación del yo inferior, esfuerzo que presupone que la voluntad individual no sea idéntica a la voluntad idealmente buena. Dicho de otra forma, la moral es esencialmente un proceso sin fin, pero por su misma naturaleza exige que el proceso no se prolongue más, sino que sea reemplazado por la perfección moral.

Es obvio que la antinomia desaparece si negamos que esa superación del yo inferior e imperfecto sea un hecho esencial de la vida moral o que la ley moral exija la cesación de tal superación. Pero si admitimos ambas tesis, la conclusión que se sigue es que la moral busca su propia extinción. Es decir, que busca trascenderse a sí misma. «La moral es un proceso sin fin y por lo tanto una autocontradicción; y, como

tal, no permanece en sí misma, sino que tiende a trascender su realidad existente.»[491] Si la ley moral exige el cumplimiento de un ideal que no puede alcanzarse mientras haya un yo imperfecto que debe ser superado, y si la existencia en cierto grado de un yo imperfecto es hipótesis necesaria de la moral, la ley moral —debemos concluir— exige la consecución de un ideal o un fin alcanzable sólo en una esfera supra-ética.

En lo que a los *Estudios éticos* se refiere, tal esfera es la de la religión. El ideal moral «no se realiza en el mundo objetivo del Estado»;[492] pero sí puede realizarse para la conciencia religiosa. Es cierto que «según la religión, el mundo está alienado de Dios y el yo está inmerso en el pecado».[493] Al propio tiempo, para la conciencia religiosa los dos polos, Dios y el yo, lo infinito y lo finito, se unen en la fe. Por la fe religiosa el pecador se reconcilia con Dios y queda justificado, y se une a otros yos en la comunidad de los creyentes. Así, en la esfera de la religión el hombre alcanza el término de su esfuerzo y cumple la exigencia de la moral de realizarse a sí mismo como «totalidad infinita»;[494] exigencia que sólo puede cumplirse imperfectamente al nivel ético en calidad de miembro de una sociedad política.

Así, pues, la moral consiste en la realización del verdadero yo. No obstante, el yo verdadero es «infinito», lo que significa que la moral exige la realización del yo en tanto miembro de un conjunto infinito. Pero tal exigencia no puede cumplirse plenamente al nivel de la ética de mi situación y sus deberes. En último término, sólo puede cumplirse por la transformación del yo en lo Absoluto. Y en este sentido las reflexiones morales de Bradley están llenas de metafísica: la metafísica de lo Absoluto. Pero en los *Estudios éticos* se contenta con llevar el tema hasta la autotrascendencia de la moral en la religión. La autotrascendencia de la religión queda para la metafísica explícita de *Apariencia y realidad*.

4. La importancia de la lógica para la metafísica.

Pasando a los estudios lógicos de Bradley, hay que indicar en primer lugar su interés por separar la lógica de la psicología. No es preciso decir que no pone en duda la legitimidad de los estudios sobre el origen de las ideas y la asociación entre ellas, estudios que ocuparon un lugar tan importante en la filosofía empirista desde Locke hasta J. S. Mill. Pero insiste en que pertenecen al campo de la psicología, y que si

confundimos la investigación lógica y la psicología acabaremos por dar respuestas psicológicas a preguntas lógicas, como los empiristas tendieron a hacer. «En Inglaterra, en cualquier caso, hemos vivido demasiado tiempo en la actitud psicológica.» [495]

Bradley inicia sus estudios lógicos con un examen del juicio, considerado no como una combinación de ideas, que deban ser examinadas previamente, sino como el acto de juzgar un hecho determinado. Es cierto, naturalmente, que pueden distinguirse varios elementos en el juicio. Pero al lógico no le interesa el origen psicológico de las ideas o los conceptos, ni la influencia de las asociaciones mentales, sino la función simbólica, la relación que adquieren los conceptos en el juicio. «Para fines lógicos las ideas son símbolos y nada más que símbolos.»[496] Los términos adquieren un significado o una relación definidos en la proposición; y ésta dice algo que es verdadero o falso. El lógico debería trabajar estos aspectos del tema, dejando las cuestiones psicológicas para el psicólogo.

La actitud antipsicológica de Bradley en el campo de la lógica le ha hecho ganar muchos puntos ante los lógicos modernos, incluidos aquellos cuya perspectiva filosófica general es más o menos empirista. Pero la relación entre su lógica y su metafísica se suele considerar con menos benevolencia. Sin embargo, hay que tener cuidado en este punto. Por un lado, Bradley no identifica la lógica con la metafísica. Y se considera su estudio de las formas, cantidad y modalidad de los juicios y de las características y tipos de inferencia como parte de la lógica y no de la metafísica. Por otro lado, en el prefacio a la primera edición de *Los principios de lógica* reconoce implícitamente que «no estoy seguro —dice— de dónde empieza o acaba la lógica». [497] Y algunas de sus teorías lógicas tienen una conexión evidente con su metafísica, conexión que quiero ilustrar brevemente con uno o dos ejemplos.

Puesto que todo juicio es verdadero o falso, lógicamente tendemos a pensar que todo juicio afirma o niega un hecho, dependiendo su verdad o falsedad de su correspondencia o falta de correspondencia con ciertas situaciones empíricas. Pero si bien un juicio singular como «tengo un dolor de muelas» o «esta hoja es verde» parece a primera vista reflejar un hecho particular, si reflexionamos vemos que el juicio universal es resultado de una inferencia y que tienen un carácter hipotético. Por ejemplo, si digo que todos los mamíferos tienen sangre caliente, infiero de un número limitado de casos una conclusión universal, y lo que en realidad estoy afirmando es que si en cualquier momento hay algo que posea todos los demás atributos propios del mamífero, poseerá también el de la sangre caliente.[498] El juicio es, pues, hipotético, y hay una distancia entre el contenido ideal y el hecho real. Porque el juicio se afirma como verdadero aun cuando en un momento dado no existieran realmente mamíferos.

Según Bradley, sin embargo, es erróneo suponer que aunque el juicio universal

sea hipotético, el juicio particular afirmativo goce del privilegio de estar ligado a un hecho de experiencia particular al cual refleja. Si digo que me duelen las muelas me refiero, por supuesto, a un dolor particular mío, pero el juicio enunciado podría ser enunciado perfectamente por cualquier otro, que evidentemente se estaría refiriendo a un dolor de muelas diferente: el suyo y no el mío. Es cierto que podemos fijar el punto de referencia de los juicios particulares, mediante palabras tales como «este», «ese», «aquí» y «ahora». Pero aunque este recurso sirve muy bien para fines prácticos, no es posible eliminar todos los elementos generalizadores por el significado de estas expresiones particularizantes.[499] Si alguien sostiene una manzana en la mano y dice «esta manzana está verde, es obvio que me doy cuenta perfectamente a qué manzana se está refiriendo. Pero el juicio «esta manzana está verde» no está ligado a esta manzana particular: podría ser expresado por cualquier otro, e incluso por el mismo hombre, refiriéndose a otra manzana. El juicio particular afirmativo, por lo tanto, no goza del especial privilegio de reflejar un hecho existente.

La conclusión a que Bradley quiere llegar es la de que si se entiende el juicio como una síntesis o unión de ideas, todo juicio es general, y se establece entonces una distancia entre el contenido ideal y la realidad. «Las ideas son universales, y sea lo que fuere lo que intentemos decir y significar confusamente, lo que en realidad expresamos y llegamos a afirmar no es nada individual.»[500] Por lo tanto, si un juicio universal abstracto es hipotético y en consecuencia está divorciado hasta cierto punto de la realidad actual, es inútil pensar que podremos encontrar en el juicio particular una referencia inequívoca a un hecho particular. Todos los juicios están cortados por el mismo patrón.

De hecho, sin embargo, «el juicio no es la síntesis de las ideas, sino la referencia de un contenido ideal a la realidad».[501] El argumento de Bradley es que el sujeto latente y último de cualquier juicio es la realidad como conjunto, la realidad, diríamos, con mayúscula. «No sólo (ésta es nuestra tesis) todo juicio afirma la realidad, sino que en cada juicio tenemos la afirmación de que la realidad es tal que S es P.»[502] Si, por ejemplo, afirmo que esta hoja es verde, afirmo que la realidad como conjunto, el universo, es tal, que esta hoja es verde. No existe el hecho particular aislado. Los hechos llamados particulares son lo que son sólo porque la realidad como conjunto es lo que es.

Este punto de vista tiene una conexión evidente con la adecuación relativa de los distintos tipos de juicio. Porque si la realidad como conjunto es el último sujeto latente de cada juicio, se sigue que cuanto más particular sea un juicio, menos adecuado será como descripción de su sujeto último. Además, un juicio analítico, en el sentido de un juicio que analice una experiencia sensible particular dada, desfigura la realidad al seleccionar arbitrariamente elementos de un conjunto complejo tratándolos como si fueran un hecho particular autosuficiente, siendo así que tales

hechos no existen. El único hecho autosuficiente es la realidad como conjunto.

Así, Bradley abandona la creencia empirista de que cuanto más analizamos, más nos acercamos a la verdad.[503] Se ha partido del supuesto de que «el análisis no altera nada y que, siempre que distinguimos algo, nos las habernos con la existencia divisible»,[504] Pero tal hipótesis es «un principio cardinal de error y engaño».[505] En realidad, la verdad es, como vio Hegel, el conjunto.

Tal vez esto indique que nos acercaremos más a la aprehensión de la realidad si nos alejamos de los juicios inmediatos de los sentidos para volver a las hipótesis generales de las ciencias. Pero aunque en tal esfera hay menos fragmentación, hay, sin embargo, un grado mucho mayor de abstracción y de elaboración mental. Si la realidad es lo que se ofrece a los sentidos, las abstracciones de las ciencias parecen estar mucho más alejadas de la realidad que los juicios inmediatos de los sentidos. Y si la realidad no consiste en la riqueza de los fenómenos sensibles, ¿puede pensarse realmente que consista en construcciones lógicas y en abstracciones científicas? «Tal vez sea consecuencia de un error en mi metafísica o de una debilidad de la carne que sigue cegándome, pero la idea de que la existencia pueda ser lo mismo que el entendimiento me parece tan fría y tan fantasmagórica como el materialismo más sombrío. El que la gloria de este mundo sea, en definitiva, apariencia hace al mundo más glorioso, si creemos que el mundo es signo de un esplendor mayor; pero la cortina de los sentidos es un fraude y un engaño si oculta un cierto movimiento incoloro de los átomos, un cierto tejido espectral de abstracciones impalpables o la danza no terrena de categorías sin sangre.» [506] Este pasaje, a menudo citado, va dirigido no sólo contra la reducción de la realidad a generalizaciones científicas que forman una telaraña a través de cuya red se desliza toda la riqueza de los individuos sensibles, sino también contra la idea hegeliana de que las categorías lógicas nos revelan la esencia de la realidad y que el movimiento de la lógica dialéctica representa al movimiento de la realidad.[507] Y la tesis general de Bradley es que el proceso del juicio y la inferencia o, mejor, el proceso del pensamiento discursivo no puede aprehender y representar la realidad. A decir verdad, para los fines de la vida práctica y de las ciencias discursivas, el pensamiento es un instrumento perfectamente adecuado. Lo que queda demostrado por su éxito. Pero ello no implica necesariamente que sea un instrumento adecuado para aprehender la última realidad en sí misma.

Cuando Bradley escribía *Los principios de lógica* trató de evitar la metafísica tanto como pudo. En la segunda edición, publicada veintinueve años después de la publicación de *Apariencia y realidad*, se encuentra, como es lógico, una referencia mayor a la metafísica, junto con una serie de modificaciones y correcciones de algunas de las ideas lógicas apuntadas en la primera edición. En otras palabras, la metafísica explícita de Bradley reaccionó sobre su lógica. En cualquier caso, sin

embargo, está totalmente claro que sus teorías lógicas tienen desde el principio una relevancia metafísica, aun cuando la conclusión principal sea tal vez una conclusión negativa, a saber, que el pensamiento discursivo no puede aprehender la realidad. Al propio tiempo, como afirma Bradley en sus notas adicionales, si la realidad es el conjunto, la totalidad, debe incluir de algún modo al pensamiento.

5. Los presupuestos básicos de la metafísica.

En su introducción a Apariencia y realidad Bradley hace notar que «tal vez estemos de acuerdo en concebir la metafísica como un intento de conocer la realidad en tanto opuesta a la mera apariencia, o como el estudio de los primeros principios o de las verdades últimas, o incluso como el intento de entender la realidad no sólo a trozos o por fragmentos, sino en cierto modo, como totalidad».[508] La mayoría de nosotros aceptaría probablemente su tesis de que una afirmación dogmática y *a priori* de la imposibilidad de la metafísica debe ser excluida del foro. «Y es obviamente razonable decir que si vamos a tratar de comprender la realidad como conjunto, ello debe hacerse tan a fondo como nuestra naturaleza lo permita».[509] Pero habida cuenta de lo que se ha dicho en el último apartado sobre los defectos del pensamiento discursivo, tal vez parezca extraño que Bradley esté dispuesto siquiera a realizar el intento. Sin embargo, insiste en que es propio del entendimiento reflexivo el deseo de comprender la realidad, y que aun cuando tal comprensión en su sentido pleno resulte inalcanzable, no deja de ser posible un conocimiento limitado de lo Absoluto.

Ahora bien, si definimos desde el principio la metafísica como un intento de conocer la realidad en cuanto opuesta a la apariencia, damos por supuesto que tal distinción es válida y tiene sentido. Y si decimos que la metafísica es un intento de entender la realidad como conjunto, asumimos, por lo menos a modo de hipótesis, que la realidad es un conjunto, que hay en el mismo sentido un Uno. Pero Bradley está totalmente dispuesto a reconocer que la metafísica se apoya en una hipótesis inicial. «La filosofía exige lo que sinceramente puede Bamarse fe, y en definitiva se apoya en ella. Podríamos decir que tiene que dar por supuesta la conclusión para probarla.»[510]

¿Cuál es exactamente el contenido de esta suposición, presupuesto o acto de fe inicial? En el apéndice añadido a la segunda edición de *Apariencia y realidad*

Bradley nos dice que «el punto de partida real y la base de esta obra es una suposición acerca de la verdad y la realidad. He partido del hecho de que el objeto de la metafísica es hallar una visión general que satisfaga al entendimiento, que todo cuanto contribuya a lograr esa visión es real y verdadero, y que lo que no sirva para ello no es ni real ni verdadero. Esta doctrina, según yo la veo, no puede ni probarse ni discutirse».[511]

La interpretación natural de este pasaje, tomado sólo en sí mismo, parece ser la siguiente. El científico supone que hay una serie de uniformidades que pueden ser descubiertas dentro de su campo de investigación. De lo contrario, jamás las buscaría. Y tiene que dar por supuesto que las generalizaciones que satisfacen a su entendimiento son verdaderas. Las investigaciones ulteriores tal vez le obliguen a modificar o cambiar sus conclusiones; pero no podría avanzar sin formular algunas hipótesis. De igual modo, somos libres de dedicarnos a la metafísica o dejarla, pero si nos dedicamos a ella inevitablemente suponemos que una «visión general» de la realidad es cosa posible y, por lo tanto, que la realidad como conjunto es, en principio, inteligible. Suponemos además inevitablemente que somos capaces de reconocer la verdad cuando la encontramos. Es decir, que la visión general que el entendimiento busca es verdadera y válida. Porque la única medida de discriminación que tenemos entre visiones generales opuestas es la de escoger aquella que satisfaga más adecuadamente las exigencias del entendimiento.

Este punto de vista es en sí bastante razonable. Pero los problemas surgen cuando tenemos en cuenta la teoría de Bradley sobre los defectos del pensamiento discursivo. Y quizá no sorprenda encontrar expresada una opinión algo distinta. Así, en una nota complementaria al sexto capítulo de sus *Ensayos sobre la verdad y la realidad,* Bradley sostiene que el Uno que se busca en metafísica no se alcanza simplemente por un proceso de inferencia, sino que viene dado por la experiencia básica de un sentimiento. «El sujeto, el objeto y la relación entre ambos se experimentan como elementos o aspectos de un Uno que está ahí desde el principio.»[512] Es decir, en el nivel prerreflexivo se da una experiencia «en la que no hay diferencia entre mi conciencia y el hecho del cual soy consciente. El conocimiento empieza con un sentimiento inmediato, un conocer y ser a un tiempo.[513] En realidad, «en ninguna etapa del desarrollo intelectual se da realmente la mera correlación de sujeto y objeto».[514] Aun cuando emerjan en la conciencia distinciones y relaciones, siempre existe el fundamento de «una totalidad sentida».[515]

Tal vez este punto de vista sea compatible con el mencionado previamente, aunque nadie definiría por lo general una experiencia inmediata básica como «presupuesto». En cualquier caso, la tesis de que hay tal experiencia permite a Bradley dar cierto contenido a la idea de lo Absoluto, a pesar de los defectos del pensamiento discursivo. La metafísica es en realidad un intento de pensar el Uno

dado en la supuesta experiencia de un sentimiento. En cierto sentido, tal intento está de antemano condenado al fracaso. Porque el pensamiento es inevitablemente relacional. Pero en tanto como pensamiento es capaz de reconocer las «contradicciones» que surgen cuando se concibe la realidad como una «multiplicidad», como una multiplicidad de cosas relacionadas entre sí, puede ver que el mundo del sentido común y de la ciencia son apariencia. Y si preguntamos: «¿apariencia de qué?», la referencia a la experiencia básica del sentimiento de una totalidad nos proporciona una noción, vaga en cualquier caso, de lo que lo Absoluto, la realidad última, debe ser. No podemos lograr una visión clara de lo Absoluto. Para esto deberíamos ser la experiencia unificada exhaustiva que constituye lo Absoluto. Deberíamos desprendernos de nuestra propia piel, por decirlo así. Pero podemos tener un conocimiento limitado de lo Absoluto concibiéndolo por analogía con la experiencia sensible básica que subyace a la emergencia de las distinciones entre sujeto y objeto y entre distintos objetos. En este sentido, la experiencia en cuestión podría considerarse como un conocimiento oscuro y virtual de la realidad, que es el «presupuesto» de la metafísica y que la metafísica intenta recapturar a un nivel superior.

Dicho de otra forma, Bradley acepta como verdadera la objeción de que la metafísica parte de sus propias conclusiones, pero no la considera una objeción, sino más bien una aclaración de la naturaleza de la metafísica. No obstante, con vistas a la importancia del tema, es una lástima que no desarrolle esta tesis más ampliamente. En este caso, habla de varias formas distintas usando términos como «presupuesto», «supuesto», «fe» y «experiencia inmediata». Y aunque tales formas de hablar pueden ser compatibles, su sentido exacto se nos escapa. No obstante, probablemente estemos justificados al poner de relieve la tesis de Bradley de que hay una experiencia inmediata de «una multiplicidad sentida como un uno»,[516] y que tal experiencia nos da una vaga idea de la naturaleza de lo Absoluto.

6. La apariencia: la cosa y sus cualidades, las relaciones y sus términos, el espacio y el tiempo, el yo.

Debido a la naturaleza del tema, no es fácil hacer una descripción positiva de la supuesta experiencia prerreflexiva del sentimiento de una totalidad o del acto infinito

de experiencia que constituye lo Absoluto. Así, no es de extrañar que Bradley se limite a demostrar que nuestras formas ordinarias de concebir la realidad dan lugar a contradicciones y no pueden conseguir una «visión general» capaz de satisfacer a la inteligencia. Pero no podemos entrar aquí en todos los detalles de tal dialéctica. Debemos limitarnos a indicar algunas de las fases de su pensamiento.

(I) Estamos acostumbrados a clasificar el contenido del mundo en cosas y cualidades; o, según la terminología escolástica, en sustancias y accidentes; o, como dice Bradley, en lo sustantivo y lo adjetivo. Pero aunque tal forma de ver la realidad está encerrada en un lenguaje y sin duda tiene una utilidad práctica, plantea, sostiene Bradley, problemas insolubles.

Consideremos, por ejemplo, un terrón de azúcar al cual se atribuyen las cualidades de la blancura, dureza y dulzura. Al decir que el azúcar es blanco, evidentemente no queremos decir que sea idéntico a la cualidad de la blancura. Porque si quisiéramos decir tal cosa, no podríamos decir que el terrón de azúcar es duro, a no ser que, de hecho, no nos importara identificar la blancura con la dureza. Es natural, pues, concebir al azúcar como un centro de unidad, una sustancia con varias cualidades.

No obstante, si tratamos de explicar lo que ese centro de unidad es en sí mismo, nos encontramos totalmente perdidos. Y nuestra perplejidad nos obliga a decir que el azúcar no es una entidad con unas cualidades, una sustancia en la que se encuentran unos accidentes, sino simplemente las propias cualidades relacionadas entre sí. Así, ¿qué significa, por ejemplo, que la cualidad de la blancura se relacione con la cualidad de la dulzura? Si, por un lado, estar en relación con la dulzura es lo mismo que ser blanco, decir que la blancura está en relación con la dulzura significa simplemente que la blancura es blancura. Si, por otro lado, estar en relación con la dulzura es otra cosa que el ser blanco, decir que la blancura está en relación con la dulzura es predicar de ella algo distinto de ella misma, es decir, algo que ella no es.

Sin duda Bradley no pretende decir que no debiéramos hablar de las cosas y sus cualidades. Su tesis es que cuando intentamos explicar la teoría implicada en este lenguaje reconocido como útil, nos encontramos con que las cosas se disuelven en sus cualidades, en tanto al propio tiempo somos incapaces de dar una explicación satisfactoria de la forma en que las cualidades constituyen a la cosa. Dicho brevemente: no se puede dar una explicación abstracta coherente de la teoría de la sustancia y el accidente, ni del fenomenismo.

(II) Dejemos ahora la teoría de la sustancia y el accidente, y limitémonos a las cualidades y las relaciones. En primer lugar, podemos decir que las cualidades sin relaciones son ininteligibles. Por una razón: no podemos pensar en una cualidad sin concebirla como poseyendo un carácter distintivo y, por lo tanto, como distinta de otras cualidades. Y esta diferencia es una relación.

En segundo lugar, sin embargo, las cualidades tomadas juntamente con sus relaciones son igualmente ininteligibles. Por una parte, las cualidades no pueden reducirse totalmente a sus relaciones. Porque las relaciones requieren unos términos. Las cualidades tienen que ser el soporte de las relaciones que se dan entre ellas, y en este sentido puede decirse que las cualidades crean sus propias relaciones. Por otro lado, una relación determinada crea una diferencia con respecto a aquello con lo que se relaciona. Así, sólo podemos decir que lo que hace a las cualidades son sus relaciones. Una cualidad debe ser «a la vez condición y resultado.[517] Pero no es posible dar una explicación satisfactoria de tal situación paradójica.

Si estudiamos el tema desde el aspecto de las relaciones podemos decir al punto que éstas son ininteligibles sin las cualidades. Porque las relaciones deben referir unos términos a otros. Pero tenemos que decir también que las relaciones son ininteligibles aun cuando se consideren junto con sus términos, a saber, las cualidades. Porque una relación o no es nada o tiene que ser algo. Si no es nada, no puede relacionar nada. Pero si es algo, debe estar relacionada con cada uno de sus términos mediante otra relación. Y así caemos en una serie infinita de relaciones.

El lector escolástico, ante esta ingeniosa muestra de dialéctica, tal vez sienta el deseo de indicar que una relación no es una «entidad» de la misma categoría lógica de sus términos, y que no tiene sentido decir que debe estar relacionada con sus términos mediante otras relaciones. Pero Bradley, por supuesto, no intenta decir que sea razonable hablar de las relaciones refiriéndolas a sus términos. Su tesis es que deben ser referidas o no son nada, y que ambas posibilidades son inaceptables.[518] Y su conclusión es que «cualquier forma de pensar relacional —cualquiera que se mueva por el mecanismo de términos y relaciones— debe dar cuenta de la apariencia y no de la verdad. Es un expediente pasajero, un artificio, un acuerdo puramente práctico, muy necesario pero en definitiva muy difícil de sostener».[519]

Decir redondamente que el pensamiento que emplea las categorías de términos y relaciones no nos proporciona la verdad, parece una exageración aun dentro de las premisas de Bradley. Porque, como se verá más adelante, Bradley expone una teoría de los grados de verdad, una teoría que no admite ninguna distinción simple entre verdad y error. Está claro, sin embargo, que lo que pretende decir es que el pensamiento relacional no puede proporcionarnos la Verdad con mayúscula. Es decir, no puede descubrir la naturaleza de la realidad en tanto distinta de la apariencia. Porque si el concepto de las relaciones y sus términos plantea problemas insolubles, tal tipo de pensamiento no puede servir de instrumento para alcanzar la «visión general que busca el entendimiento.

La posición de Bradley puede aclararse de la siguiente manera. Se ha dicho que Bradley niega las relaciones externas y acepta sólo las internas. Pero esta afirmación es confusa. Es cierto que según Bradley todas las relaciones crean una diferencia

entre sus términos. En tal sentido, son internas. Al mismo tiempo, no pueden identificarse simplemente con los términos que relacionan. Y en este sentido no sólo pueden sino que deben ser relaciones externas, si bien es cierto que no puede haber en realidad una relación que exista totalmente por sí sola y a la cual le sea puramente accidental tener que conectar términos o no. De ahí que Bradley pueda decir: «No puedo entender las relaciones externas si tienen que ser absolutas, a menos que se interpreten como la alternativa que se supone necesaria cuando se niegan las relaciones internas. Pero el enterizo "o lo uno o lo otro entre relaciones externas e internas, me parece no válido».[520]

Al propio tiempo, precisamente la exclusión del «o lo uno o lo otro» y la afirmación del «y» da pie a la crítica por parte de Bradley del pensamiento relacional. Las relaciones no pueden ser externas en un sentido absoluto. Pero tampoco pueden ser completamente internas, fundidas completamente con sus términos. Y la dificultad de combinar ambos puntos de vista lleva a Bradley a la conclusión de que el pensamiento relacional se ocupa en la esfera de lo aparente y que la realidad última, lo Absoluto, debe ser suprarrelacional.

(III) Bradley hace notar que quien haya entendido el capítulo de *Apariencia y realidad* sobre la relación y la cualidad, «debe haber visto que nuestra experiencia, si es relacional, no es verdadera; y habrá condenado, casi sin audiencia, a la gran masa de los fenómenos».[521] No es preciso, pues, decir, gran cosa sobre su crítica del espacio, del tiempo, del movimiento y de la causalidad. Basta para ilustrar su forma de pensamiento que nos refiramos a su crítica del espacio y el tiempo.

Por un lado, el espacio no puede ser sólo una relación. Porque todo espacio tiene que estar formado por partes, las cuales son a su vez espacios. Y si el espacio fuera sólo una relación tendríamos que afirmar de un modo absurdo que el espacio no es sino la relación entre los distintos espacios. Por otro lado, sin embargo, el espacio ineludiblemente se resuelve en relaciones y no puede ser ninguna otra cosa. Porque el espacio está infinitamente diferenciado internamente: está formado por partes formadas a su vez por partes también, y así indefinidamente. Y tales diferenciaciones son claramente relaciones. Pero cuando buscamos los términos de tales relaciones no es posible encontrarlos. Así, el concepto de espacio en tanto produce contradicciones, debe ser relegado a la esfera de lo aparente.

Una crítica parecida se opone al concepto de tiempo. Por una parte, el tiempo tiene que ser una relación, a saber, la relación entre el «antes» y el «después». Por otra parte, no puede serlo. Si es una relación entre unidades sin duración, «entonces la totalidad del tiempo no tiene duración y no es tiempo».[522] Si, por otro lado, el tiempo es una relación entre unidades que posean en sí la categoría de la duración, las tales unidades no pueden serlo en realidad, sino que quedan disueltas en relaciones. Y no hay términos. Podría decirse que el tiempo consiste en «ahoras». Pero puesto que

el concepto de tiempo encierra las ideas del antes y el después, es inevitable introducir la diversidad en el «ahora», y el juego vuelve a empezar.

(IV) Algunos, indica Bradley, no tienen inconveniente en relegar el mundo externo espacio-temporal a la esfera de lo aparente, pero nos asegurarán que por lo menos el yo es real. Bradley, por su parte, está convencido, sin embargo, de que la idea del yo plantea problemas no menos insolubles que las ideas del espacio y el tiempo. Es evidente que el yo existe en un cierto sentido. Pero en cuanto empezamos a preguntarnos por la naturaleza del yo, vemos inmediatamente cuán poco valor puede tener la convicción espontánea de la gente que cree saber perfectamente lo que el término significa.

Por un lado, no puede hacerse un análisis fenoménico del yo. Si tratamos de identificar el yo de un determinado hombre con los contenidos actuales de su experiencia, nuestra tesis es totalmente incompatible con el uso ordinario de la palabra «yo». Porque es evidente que hablamos del yo como de algo que tiene un pasado y un futuro y que, por lo tanto, dura más allá del momento presente. Pero si tratamos de encontrar un yo relativamente duradero, distinguiendo entre el promedio relativamente constante de los estados físicos del hombre y aquellos estados claramente transitorios, nos encontraremos con que es imposible decir dónde acaba el yo esencial y dónde empieza el yo accidental. Estamos ante «un acertijo sin respuesta».[523]

Por Otro lado, si abandonamos el fenomenismo y colocamos al yo en una unidad permanente o mónada, nos encontramos de nuevo frente a problemas insolubles. Si todos los estados variables de la conciencia tienen que ser atribuidos a esta unidad, ¿en qué sentido puede llamársele unidad? ¿Y cómo hay que definir la identidad personal? Si, al contrario, la unidad o la mónada se definen como la base de tales estados variables, «es una mera burla llamarla el yo de un hombre».[524] Sería absurdo identificar el yo humano con algo de tipo metafísico.

La conclusión de Bradley es que «el yo es sin duda la forma superior de experiencia que tenemos, pero, precisamente por ello, no es una forma verdadera».[525] Los primeros idealistas tal vez pensaron que la relación sujeto-objeto era una roca firme sobre la cual levantar una filosofía de la realidad, pero en opinión de Bradley el sujeto, no menos que el objeto, debe quedar relegado a la esfera de lo aparente.

7. La realidad: la naturaleza de lo Absoluto.

Para Bradley la realidad es una. El desmenuzamiento de la realidad en cosas finitas unidas por relaciones pertenece a la esfera de la apariencia. Pero decir de algo que es apariencia no significa negar que exista. «Lo que aparece, sólo por ello es con mayor certeza, y no hay posibilidad de conjurar a su ser fuera de él.»[526] Además, puesto que existen, las apariencias deben estar comprendidas en la realidad: hay apariencias reales. En efecto, «la realidad, separada y aparte de toda apariencia, ciertamente no sería nada».[527] Con otras palabras, lo Absoluto es la totalidad de sus apariencias: no es una entidad adicional que esté detrás de ellas.

Al mismo tiempo, las apariencias no pueden existir en lo Absoluto como tales. Es decir, no pueden existir en lo Absoluto como tales sin dar lugar a contradicciones o antinomias. Porque la totalidad que se busca en la metafísica debe ser tal que satisfaga al entendimiento enteramente. Así, en lo Absoluto deben transformarse y armonizarse las apariencias de forma que no quede contradicción alguna.

¿Qué tiene que ser lo Absoluto, o la realidad, para que sea posible tal transformación de las apariencias? Bradley contesta que tiene que ser un acto de experiencia infinito, y más aún, de experiencia sensible (*sentient*). «El ser y la realidad, en pocas palabras, son una misma cosa con la sensibilidad; no pueden oponerse a ella ni aun, en último término, distinguirse de ella.»[528] Además, «lo Absoluto es un sistema, y su contenido no es sino la experiencia sensible. Será, pues, una experiencia simple que lo incluya todo y abrace en armonía a cada una de las diferencias parciales».[529]

El uso del término «experiencia sensible» no debe interpretarse, por supuesto, en el sentido de que, según Bradley, lo Absoluto pueda ser identificado en el universo visible como si estuviera animado por una especie de «alma del mundo». Lo Absoluto es espíritu. «Podemos, pues, cerrar honradamente este trabajo insistiendo en que la realidad es espiritual… Fuera del espíritu no hay ni puede haber ninguna realidad, y cualquier cosa, cuanto más espiritual sea, es más verdaderamente real.»[530]

No obstante, podríamos preguntar perfectamente qué entiende Bradley cuando dice que la realidad es espiritual, y si tal afirmación es compatible con la definición de la realidad como experiencia sensible. Y para responder a tal cuestión debemos recurrir a su teoría de la experiencia de un sentimiento o experiencia sensible, en la cual no ha surgido aún la distinción entre sujeto y objeto, con la consecuente separación de un contenido ideal y aquél del cual éste se predica. Al nivel de la reflexión y el pensamiento humano, esta unidad básica —una totalidad sentida— se disuelve y queda introducida la externalidad. El mundo de la multiplicidad aparece como externo al sujeto. Pero podemos concebir como posible una experiencia en la

cual la inmediatez del sentimiento, de la primitiva experiencia sensible, se recobre, por decirlo así, a un nivel superior, a un nivel en el cual cese completamente la externalidad de los términos relacionados, tales el sujeto y el objeto. Lo Absoluto no es, pues, una experiencia sensible en el sentido de que esté por debajo del pensamiento y lo infrarreiacional: está por encima del pensamiento y lo suprarrelacional, incluyendo al pensamiento transformado de tal forma que queda superada su externalidad con respecto al ser.

Así, cuando se define lo Absoluto como experiencia sensible, en realidad se usa el término analógicamente. «El sentimiento, como hemos visto, nos proporciona una idea positiva de la unidad no-relacional. La idea es imperfecta, pero suficiente para servir de base positiva»,[531] es decir, como base positiva para concebir la realidad última. Y la realidad o lo Absoluto pueden definirse propiamente como espirituales, puesto que el espíritu es definible como «la unidad de la multiplicidad en donde ha cesado completamente el externalismo de la multiplicidad».[532] En el entendimiento humano encontramos una unificación de la multiplicidad; pero el externalismo de la multiplicidad no ha cesado completamente en ningún aspecto. Así, el entendimiento humano es sólo imperfectamente espiritual. «El espíritu puro no se realiza sino en lo Absoluto.»[533]

Es importante comprender que cuando Bradley define lo Absoluto como espiritual, no quiere dar a entender que sea un espíritu, un yo. Puesto que lo Absoluto es sus apariencias transformadas, debe incluir en sí todos los elementos, por decirlo así, de la yoidad. «Todos los elementos del universo: la sensación, el sentimiento, el pensamiento y la voluntad deben estar incluidos en una sensibilidad exhaustiva.»[534] Pero sería totalmente equivocado aplicar al universo infinito un término como «yo», que connota finitud, limitación. Lo Absoluto es supra-personal, no infra-personal; pero no es una persona y no debe ser definido como ser personal.

Dicho de otra forma, lo Absoluto no es una vida sensible inferior a la conciencia. Pero la conciencia implica externalidad, y aunque debe estar comprendida en lo Absoluto, debe transformarse antes de tal modo que deje de ser lo que a nosotros nos parece que es. Así, no podemos decir propiamente que lo Absoluto sea consciente. Todo lo que puede decirse es que incluye y trasciende a la vez a la conciencia.

En cuanto a la inmortalidad personal, Bradley reconoce que es sólo posible.

Pero cree que la vida futura «debe tomarse decididamente como improbable».[535] Evidentemente él no cree en ella, aunque lo que le interesa más es decir que la fe en la inmortalidad personal no se necesita ni para la moral ni para la religión Es cierto que el ser finito, en tanto apariencia de lo Absoluto, debe ser incluido en él. Pero es incluido sólo como algo transformado. Y está claro que la transformación requerida es tal, según Bradley, que la afirmación de la inmortalidad personal del yo finito sería totalmente inadecuada.

8. Los grados de verdad y de realidad.

Lo Absoluto, por tanto, es todas sus apariencias, cada una de ellas; pero «no es todas las apariencias por igual, sino que unas de ellas son más reales que otras».[536] Es decir, ciertas apariencias de los fenómenos pierden menos fácilmente que otras su capacidad de abarcarlo todo y su autoconsistencia. Así, las primeras deben sufrir un cambio menor que las últimas para encajar en el sistema armonioso, omnicomprensivo y autoconsistente que constituye la realidad. «Y esto es lo que entendemos por grados de verdad y de realidad.»[537]

Los criterios de verdad son la coherencia y la exhaustividad. «La verdad es una expresión ideal del universo, a la vez coherente y exhaustiva. No debe estar en contradicción consigo misma, y no puede haber nada que deje de estar en ella. La verdad perfecta, en pocas palabras, debe realizar la idea de un conjunto sistemático.»[538] El pensamiento separa, como dice Bradley, el *qué* del *que*. Tratamos de reconstruir la unidad del contenido y del ser ideales trascendiendo los juicios particulares, fruto de la percepción, hacia descripciones del universo cada vez más exhaustivas. Nuestra meta es, pues, una aprehensión total del universo, en la cual la verdad parcial aparezca relacionada interna, sistemática y armoniosamente con cada una de las demás verdades parciales, formando en conjunto una totalidad coherente.

Tal fin es, sin embargo, inalcanzable. No es posible combinar la exhaustividad con una comprensión de todos los hechos singulares. Porque cuanto más amplio y más exhaustivo sea nuestro esquema relacional, más abstracto será: las mallas de la red se ensancharán y los hechos particulares se deslizarán a través de ella. Además, el pensamiento relacional, como hemos visto, en ningún caso puede aprehender la realidad tal como es, es decir, como una totalidad enteramente coherente y exhaustiva. «No hay ningún esquema relacional posible que, en mi opinión, sea en último término verdadero… Hace ya tiempo que puse en claro (por lo menos así lo creo) que para mí ninguna verdad es en último término una verdad total…»[539]

Ahora bien, si entendemos que para Bradley la norma con respecto a la cual tenemos que medir los grados de verdad es la verdad ideal que continuamente escapa a nuestra aprehensión, parece que nos quedamos sin ninguna norma o criterio que pueda ser aplicado en la práctica. Pero el pensamiento de Bradley parece discurrir de la forma siguiente: «El criterio de verdad, diría yo, como el criterio de cualquier otra cosa, es en definitiva la satisfacción de un deseo de nuestra naturaleza».[540] No sabemos de antemano qué es lo que satisface al entendimiento. Pero sirviéndonos de él, en el intento de comprender el mundo, descubrimos que lo que nos satisface es la coherencia y la exhaustividad, en la medida en que somos capaces de encontrarlas. Este es, pues, el fin hacia el cual tendemos, la meta ideal de la coherencia y la

exhaustividad perfectas. Pero para poder distinguir entre distintos grados de verdad no es preciso haber alcanzado esta meta. Porque un estudio de los grados de satisfacción que experimentemos en nuestro intento real de comprender el mundo, nos capacitará para marcar las diferencias entre los grados de verdad.

9. El error y el mal.

Si lo Absoluto es sus apariencias, en cierto sentido debe ser o contener el error y el mal. Y aunque Bradley no pretende poder explicar cómo se transforman exactamente en lo Absoluto, en cualquier caso cree que le incumbe a él demostrar que no son positivamente incompatibles con su teoría de la realidad última.

El razonamiento de Bradley con respecto al error es consecuencia de su teoría de los grados de verdad. Si la verdad no diluida, por decirlo así, se identifica con la verdad total, toda verdad parcial debe estar contaminada de un cierto grado de error. En otras palabras, toda distinción aguda entre verdad y error desaparece. Un juicio erróneo no constituye un tipo peculiar de juicio. Todos los juicios humanos son apariencia, y todos se transforman en lo Absoluto, si bien unos necesitan una transformación más radical que otros. La transformación de los que llamamos juicios erróneos, por lo tanto, no exige un tratamiento especial. Es simplemente una cuestión de grado.

En cuanto al mal como dolor y sufrimiento, Bradley insinúa que existe como tal en el acto de experiencia infinito que constituye lo Absoluto. La viabilidad de ello puede verificarse hasta cierto punto en el campo de nuestra propia experiencia, donde un dolor pequeño puede ser tragado, por decirlo así, o neutralizado por un placer intenso. Tal sugerencia difícilmente será fuente de gran consuelo para el paciente finito; pero Bradley no quiere, y es lógico, encarar lo Absoluto como sufrimiento subyacente.

Al hablar del mal moral, Bradley recurre a la interpretación a que nos hemos referido antes. El mal moral es en cierto sentido condición de la moral, puesto que la vida moral consiste en una superación del yo inferior. Pero la moral tiende, como hemos visto, a trascenderse a sí misma. Y en lo Absoluto no existe ya como tal. La experiencia absoluta trasciende el orden moral, y el mal moral no tiene sentido en ella.

10. Lo Absoluto, Dios y la religión.

¿Puede llamarse a lo Absoluto de Bradley propiamente «Dios “? La respuesta de Bradley es suficientemente clara: «para mí lo Absoluto no es Dios»,[541] Es obvio que si entendemos por Dios simplemente la realidad ultima, sin ulterior especificación, lo Absoluto sería Dios. Pero Bradley está pensando en el concepto de Dios como ser personal, y no va a permitir que la personalidad pueda ser atribuida a lo Absoluto. Es cierto que calificar lo Absoluto de impersonal sería ambiguo, porque indicaría que lo Absoluto es infrapersonal. De hecho, la personalidad debe estar contenida dentro de la realidad de tal modo que lo Absoluto no pueda ser menos que personal. Pero contenida así en la realidad, la personalidad se transforma hasta tal punto, que no es posible hablar de lo Absoluto como personal «si el término “personal” hay que entenderlo en su acepción ordinaria».[542] La realidad «no es personal, porque es personal y más que personal. Es, en una palabra, suprapersonal».[543]

Ciertos filósofos teístas dirían sin duda que ellos predican la personalidad de Dios en un sentido análogo y no, como parece creer Bradley, en un sentido unívoco. En tanto predicado de Dios, el término «personal» no implica finitud o limitación. Pero ésta es precisamente la forma de argumentación a la cual Bradley se opone. Según él, los filósofos teístas empiezan queriendo satisfacer las exigencias de su conciencia religiosa;[544] es decir, quieren llegar a la conclusión de que Dios es personal, un ser al que el hombre puede rezar y que puede oír las plegarias de los hombres. Pero entonces prosiguen la argumentación de tal modo que van eliminando paulatinamente del concepto de personalidad todo aquello que le da un contenido concreto o que tiene sentido para nosotros. Y la conclusión propia de tal razonamiento es que Dios no es personal, sino supra-personal, por encima de la personalidad. No obstante, la conclusión que tales filósofos afirman en realidad es la conclusión a que ellos quieren llegar, no la que se deduce de la argumentación que de hecho despliegan. No es que sean voluntariamente deshonestos, sino más bien que toman una palabra que tiene un ámbito significativo definido cuando se aplica a los seres humanos, la vacían de su contenido e imaginan luego que pueden aplicarla a Dios sin que pierda su sentido. De hecho, si en principio reconocemos que términos tales como «personal» no pueden aplicarse a Dios con el sentido que tienen ordinariamente en nuestro lenguaje, creamos un abismo entre la personalidad y Dios. «Tampoco puede salvarse este abismo recurriendo a la resbaladiza extensión de una palabra. Lo único que se conseguirá es formar una niebla desde donde pueda decirse que uno está a ambos lados a un tiempo. Y yo me niego a contribuir al crecimiento de esta niebla.»[545]

El problema, sin embargo, no es sólo si Dios debe ser llamado personal o suprapersonal. No hay que olvidar que lo Absoluto de Bradley es sus apariencias. Es el universo transformado. Así, si entendemos por Dios un ser que trasciende el

mundo de tal forma que no puede identificarse con él, es evidente que Dios y lo Absoluto no pueden ser una misma cosa. *Podríamos* llamar «Dios» a lo Absoluto. Pero el argumento de Bradley es que el término tiene ya en el lenguaje ordinario un sentido diferente del que tiene el término «Absoluto». Así, la identificación de ambos lleva a la confusión. Y en defensa de la claridad y de la honradez intelectual es preferible decir que lo Absoluto no es «Dios».

Tal punto de vista influye en la opinión de Bradley sobre la religión. Si partimos del hecho de que para la conciencia religiosa Dios es un ser distinto del mundo exterior y del yo finito, sólo podemos llegar a la conclusión de que tal conciencia envuelve una contradicción. Por una parte, concibe a Dios como la única realidad verdadera. Y en tal caso, Dios tiene que ser infinito. Por otra parte, concibe a Dios como algo distinto de la multiplicidad de lo creado y por tanto como un ser, aunque sea el mayor, entre otros muchos. Y en tal caso Dios tiene que ser finito, limitado. «Si, por lo tanto, cuando hablamos de religión estamos pensando en su concepto de la realidad última, no tenemos más remedio que decir que ella pertenece a la esfera de lo aparente y que, del mismo modo que la moral se convierte en religión, la religión se convierte en la metafísica de lo Absoluto. Si se identifica lo Absoluto con Dios, no se está hablando del Dios de la religión… Fuera de lo Absoluto, Dios no puede permanecer inmóvil, y alcanzada esta meta, Dios se pierde y la religión con él».[546]

No obstante, Bradley expresa otro punto de vista. La esencia de la religión, dice, no es el saber. Ni el sentir. «La religión es más bien el intento de expresar la realidad total de lo bueno a través de todos los aspectos de nuestro ser. Y mientras sigue por este camino es a la vez mayor y superior a la filosofía.»[547] «El significado exacto de tal definición de la religión tal vez no sea inmediatamente obvio; pero en cualquier caso está claro que no se trata de que la religión, como tal, se convierta en metafísica. La religión puede ser aún apariencia, pero también lo es la filosofía. Y la perfección de cada una de ellas no puede encontrarse más que en lo Absoluto».[548] Es evidente, por lo que se ha venido diciendo, que Bradley de ningún modo quiere, como algunos de los idealistas británicos anteriores a él, servirse de la metafísica para sostener la religión cristiana. Pero es igualmente obvio que no comparte la sublime confianza de Hegel en el poder de la filosofía especulativa.

Para terminar podemos referirnos brevemente a la sugerencia pasajera de Bradley sobre la necesidad de una nueva religión y un nuevo credo religioso. Es evidente que no cree que la metafísica pueda justificar el cristianismo, como Hegel creyó. En efecto, Bradley sin duda juzgaría errónea la aplicación del nombre de cristianismo a la «religión absoluta» como la entendió Hegel Al mismo tiempo, tal vez sería posible tener «un credo religioso basado en algo distinto de la metafísica, y una metafísica que de alguna forma pudiera justificar tal credo… Si bien yo no espero ver realizado este hecho y aunque los obstáculos en este sentido sean ciertamente grandes, por otra

parte no lo considero imposible.[549]

11. Algunas objeciones a la metafísica de Bradley.

En el prefacio de *Apariencia y realidad* Bradley copia de su cuaderno de notas el siguiente aforismo: «la metafísica es el hallazgo de malas razones para lo que creemos por instinto, pero hallar tales razones no deja de ser un instinto».[550] Tal observación evidentemente no intenta negar la opinión expresada en el mismo prefacio de que «el metafísico tal vez no pueda tomarse la metafísica muy en serio»,[551] siempre que en cualquier caso admita las limitaciones de la metafísica y no exagere su importancia. El propio Bradley se toma en serio su argumento de que «la principal exigencia de la filosofía inglesa es —creo— un estudio escéptico de los primeros principios… un esfuerzo por darse cuenta de todas las preconcepciones y ponerlas en duda».[552] Este elemento de escepticismo, «resultado del trabajo y la educación»,[553] se representa por la dialéctica de la apariencia, la crítica de las formas ordinarias del pensar. Al propio tiempo, el elemento de la creencia «por instinto» está representado por la afirmación explícita de Bradley, a la que ya nos hemos referido, de que la metafísica se apoya en una suposición o supuesto o en un acto inicial de fe básicos,[554] y por la entera teoría de lo Absoluto como una totalidad completamente autocoherente y exhaustiva.

Este elemento de creencia «por instinto» ocupa una posición prominente en el desarrollo de la metafísica de Bradley. Consideremos, por ejemplo, la teoría de la transformación de las apariencias en lo Absoluto. La teoría, por supuesto, no tiene carácter escatológico. Es decir, Bradley no quiere decir que en una futura fecha apocalíptica los fenómenos que dan lugar a las contradicciones o antinomias hayan de sufrir una transformación. Lo que dice es que existen aquí y ahora en lo Absoluto con una existencia distinta a la que vemos nosotros. La experiencia totalmente armoniosa y omnicomprensiva que constituye lo Absoluto es una realidad presente, y no simplemente algo que ocurrirá en el futuro. Sin embargo, Bradley no pretende poder explicar en qué consiste exactamente tal transformación. Lo que hace es pasar de la posibilidad a la realidad. Puede demostrarse, por ejemplo, que la transformación del error no es imposible; y si no es imposible, es posible. Y si es posible, es una realidad. «Porque lo que es posible y lo que nos sentimos obligados a afirmar que

debe ser en virtud de un principio general, tal cosa ciertamente es.»[555]

El mismo argumento sirve para dar cuenta de la transformación del dolor. Tendemos a pensar como real lo que es a la vez posible y necesario.»[556] De igual modo, sobre la transformación del mal moral dice Bradley que «si es posible, entonces, como antes, es indudablemente real».[557] Además, «el "este" y el mío están absorbidos ahora, en tanto elementos, por nuestro Absoluto. Porque su resolución debe ser y puede ser, y por lo tanto ciertamente es».[558] Como ejemplo final podemos referirnos a la transformación de los centros de conciencia finitos, que «evidentemente es real, porque según nuestro principio es necesaria y porque, de nuevo, no hay motivo para dudar de su posibilidad».[559]

Una objeción obvia a esta forma de argumentación es que difícilmente se puede saber que la transformación requerida es posible si no somos capaces de demostrar cómo puede ocurrir. Por ejemplo, ¿ cómo podemos pretender saber legítimamente que los centros de conciencia finita pueden existir como elementos de una experiencia absoluta infinita sin desarmonía o «contradicción», si no somos capaces de demostrar que puedan existir así? Realmente, no basta decir que nadie puede probar la imposibilidad de nuestra tesis. En último término, hay un problema considerable, por lo menos *prima facie*, en ver cómo los centros de conciencia finitos puedan existir como elementos de una experiencia armoniosa y unificada. El peso de la prueba recae sobre las espaldas de quienes afirman que es posible, más que sobre las de quienes dicen que no lo es.

Podría responderse que, puesto que Bradley cree que la realidad es una experiencia infinita autocoherente y que lo abarca todo y que las apariencias son reales y no simplemente ilusorias, debe creer también que la transformación de las apariencias requerida, no sólo es posible, sino también real. Esto es totalmente cierto. Pero el hecho es que Bradley se siente obligado a llegar a esta conclusión sólo debido a un supuesto o presupuesto o hipótesis inicial sobre la realidad. La dialéctica de la apariencia no prueba la hipótesis. Es cierto que la eliminación de la sustancia, de lo sustancial, es un recurso hábil para indicar que todos los seres finitos son adjetivos de una sola realidad. Pero la crítica de la sustancia por Bradley está a su vez expuesta a la crítica. Y en cualquier caso, el hecho, si se trata de un hecho, de que las formas ordinarias de concebir la realidad provoquen contradicciones y antinomias, no prueba por sí mismo que la realidad sea un conjunto autocoherente. Porque la realidad podría ser precisamente lo que la dialéctica revela que es, a saber, incoherente. Si seguimos afirmando que la realidad, en contraste con la apariencia, es una totalidad coherente por sí, es porque hemos decidido ya que la realidad *debe* tener tal naturaleza. No puede ayudamos mucho recurrir a una primitiva experiencia sensible del sentimiento de una totalidad». La idea de tal experiencia puede servir en realidad como un análogo para concebir lo Absoluto. Pero difícilmente puede decirse que pruebe la

necesidad de postular lo Absoluto, tal como Bradley lo concibe.

Es cierto que el pensamiento de Bradley puede presentarse de un modo plausible. Si tratamos de entender la realidad, debemos dar por supuesto que la realidad es inteligible. Así, debemos admitir que lo real es lo que satisface las exigencias del entendimiento. Una presentación de la realidad llena de autocontradicciones no satisface al entendimiento. Debemos llegar a la conclusión, pues, de que en la realidad, al contrario de lo que ocurre con la apariencia, están superadas todas las contradicciones. Y en último término esto significa que debemos aceptar la teoría de una totalidad completamente armoniosa y omnicomprensiva: lo Absoluto.

Pero aunque es lógico afirmar que ninguna explicación de la realidad en la que se den contradicciones pueda aceptarse como verdadera, es evidente que de ahí no se sigue que tengamos que aceptar el argumento de Bradley de que las formas ordinarias y científicas de concebir la realidad sean de hecho contradictorias. Es cierto que determinados conceptos, como los de espacio, tiempo y yo, durante muchos siglos han planteado a los filósofos problemas o enigmas. Pero que los conceptos sean intrínsecamente contradictorios no puede inducirnos a aceptar la conclusión de que los problemas sean insolubles, a no ser que de antemano creamos que la realidad es distinta de como nos aparece.

Además, cuando Bradley afirma algo sobre lo Absoluto, sus afirmaciones pueden plantear tantos problemas como, digamos, el concepto de un yo eterno. Por ejemplo, nos ha dicho que «lo Absoluto no tiene una historia propia, si bien contiene historias sin número… lo Absoluto no tiene estaciones, pero lleva a la vez sus hojas, frutos y flores».[560] Ahora bien, si lo Absoluto de Bradley fuera trascendente, podríamos entender la afirmación de que no tiene historia propia. Pero, según él, las apariencias de lo Absoluto son internas a él: no hay nada aparte de ellas. Así, la historia, el cambio, el desarrollo le son intrínsecos. Pero al mismo tiempo, «no tiene estaciones». La tesis, por supuesto, es que ese cambio se «transforma» en lo Absoluto. Pero si se transforma de tal modo que deja de ser lo que nosotros llamamos cambio, es difícil entender que lo Absoluto pueda contener historias sin número. Y si el cambio no se transforma de modo que deje de ser cambio, es difícil entender que lo Absoluto no tenga historia. Porque, repetimos, lo Absoluto es sus apariencias.

La respuesta evidente a este tipo de crítica es la de que no es legítimo esperar de la metafísica una coherencia perfecta. Porque teniendo en cuenta la interpretación de Bradley de los defectos del pensamiento humano, se sigue necesariamente que cualquier concepto de lo Absoluto que podamos formarnos pertenece a la esfera de la apariencia. En efecto, el conjunto de la metafísica es apariencia. Y Bradley no duda en reconocerlo así. Como hemos visto, Bradley declara que la filosofía, como la religión, logra su perfección en lo Absoluto. Es decir, la filosofía es una apariencia que, transformada, queda incluida en la experiencia infinita que constituye lo

Absoluto, pero que queda fuera de nuestro alcance. No hay que sorprenderse, por tanto, si las afirmaciones metafísicas fracasan por sí mismas en conseguir un modelo ideal de autocoherencia.

Esto es bastante cierto. Pero no hace más que añadir puntos al argumento de que, a la larga, la afirmación de lo Absoluto en Bradley se basa en un acto de fe inicial. A la larga, lo decisivo es el «*deber* ser». Para el pensamiento escéptico de Bradley, todas las elaboraciones del pensamiento humano, incluida la metafísica de lo Absoluto, deben ser relegadas a la esfera de lo aparente. Bradley habla, en efecto, de grados de verdad. Y está convencido de que la metafísica de lo Absoluto es más verdadera que, por ejemplo, la idea de la realidad consistente en muchas cosas separadas y unidas por relaciones. Pero esto no impide que la filosofía especulativa sea apariencia y no se identifique con la experiencia absoluta. Como se ha indicado ya, Bradley no comparte el confiado «racionalismo» de Hegel. Así, podemos decir que su escepticismo abarca incluso la metafísica, como indica en efecto el aforismo citado al principio de este apartado. Tal escepticismo, sin embargo, se combina con una fe firme en que la realidad en sí, trascendiendo nuestra capacidad de comprensión, es una totalidad exhaustiva y perfectamente armoniosa, una experiencia eterna que lo abarca rodo y es por sí perfectamente coherente.

No es muy de extrañar que los filósofos británicos contemporáneos, al escribir sobre Bradley, hayan tendido a concentrar su interés en los problemas que plantea a propósito de las formas ordinarias del pensar y hayan tratado su teoría de lo Absoluto de un modo bastante superficial. Un motivo que puede explicar este hecho es el de que los problemas lógicos planteados por Bradley puedan a menudo ser tratados por sí mismos, sin referencia a ningún acto de fe en el Uno, y en principio puedan ser resueltos definitivamente. Por ejemplo, en orden a decidir si es cierto que el espacio no puede ser y al mismo tiempo debe ser una relación o un conjunto de relaciones, no es necesario discutir la transformación del espacio en lo Absoluto. Lo que necesitamos en primer lugar es clarificar el significado o los significados de «espacio». Además, si consideramos la tesis de Bradley de que el concepto de relación es contradictorio, puesto que, por una parte, todas las relaciones establecen una diferencia entre sus términos respectivos y, por tanto, deben ser intrínsecas a ellos; en tanto, por otra parte, tienen que estar en cierto modo entre los términos y conexionarlos y, así, son externas a ellos, nos encontramos ante un problema con la esperanza de resolverlo siempre que estemos preparados para los análisis aclaratorios requeridos. Podemos entender lo que significa la tesis de Bradley y que preguntas deben contestarse a fin de concluir si es o no verdadera.

Al mismo tiempo, es evidente que se pierde lo que podríamos llamar el Bradley esencial, si consideramos *Apariencia y realidad* sólo como una cantera de distintos problemas lógicos. Porque el filósofo es sin duda un hombre poseído por la idea de lo

Absoluto, de una totalidad completamente consciente de sí y que lo abarca todo. Y no es difícil comprender que su filosofía haya despertado el interés de los pensadores indios que no han abandonado sus propias tradiciones de la especulación hindú, y el de algunos filósofos occidentales que muestran una simpatía inicial por este tipo de especulación. Porque, en cualquier caso, hay cierta afinidad entre la teoría de la especulación de Bradley y la doctrina hindú de Maya, el mundo fenoménico que encubre la única realidad verdadera. Evidentemente, tanto Bradley como los filósofos indios en cuestión se enfrentan con el mismo problema, a saber, que todo concepto que podamos tener de la realidad última debe pertenecer al mundo de lo aparente. Pero sus «visiones» iniciales son similares, y se trata de una visión que puede ejercer una atracción poderosa sobre ciertos entendimientos. Tal vez lo que necesitemos sea una investigación seria de las bases de tal visión o inspiración inicial, una investigación que no esté dominada por la hipótesis *a priori* de que lo que Bradley afirma como presupuesto o acto de fe haya de estar desprovisto de valor objetivo. Se trata de una investigación que posee considerable importancia en cuanto respecta a los fundamentos de la metafísica especulativa.

Capítulo IX El idealismo absoluto: Bosanquet

1. Vida y obras.

Bradley fue un solitario. Todo lo contrario puede decirse del otro representante del idealismo absoluto de Inglaterra: Bernard Bosanquet (1848-1923). Después de estudiar en el Balliol College de Oxford, donde acudió bajo la influencia de T. H. Green y R. L. Nettleship, fue elegido *fellow* del University College de Oxford, en 1871. Pero en 1881 se trasladó a Londres con la intención de dedicarse no sólo a escribir, sino también de participar en el movimiento de enseñanza para adultos que entonces estaba empezando, y para dedicarse a la labor social. Desde 1903 hasta 1908 ocupó la cátedra de filosofía moral en la Universidad de St. Andrews.

Bosanquet fue un autor prolífico. En 1883 apareció su ensayo sobre *Logic as the Science of Knowledge* (*La lógica como la ciencia del conocimiento*), en los *Essays in Philosophical Criticism* (*Ensayos de crítica filosófica*), editados por A. Seth y R. B. Haldane. *Knowledge and Reality* (*Conocimiento y realidad*) se publicó en 1885, y *Logic or the Morphology of Knowledge* (*La lógica o la morfología del conocimiento*), en dos volúmenes, apareció en 1888.[561] A éstos siguieron en un corto espacio de tiempo, *Essays and Addresses* (*Ensayos y Discursos*, 1889), *A History of Aesthetic* (*Historia de la estética*, 1892, 2.ª edición 1904), *The Civilization of Christendom and Other Studies* (*La civilización de la Cristiandad y otros estudios*, 1893), *Companion to Plato's Republic* (*Introducción a la «República» de Platón*, 1895), *Essentials of Logic* (*Fundamentos de lógica*, 1895), y *The Psychology of the Moral Self* (*La psicología del yo moral*, 1897). En 1899 Bosanquet publicó el que tal vez sea su libro más conocido: *The Philosophical Theory of State*[562] (*La teoría filosófica del Estado*) En 19I2 y I915 aparecieron respectivamente dos series de conferencias profesadas como Gifford Lectures: *The Principle of Individuality and Value* (*El principio de la individualidad y el valor*) y *The Value and Destiny of the Individual* (*Valor y destino del individuo*) Entre otras publicaciones pueden mencionarse: *The Distinction between Mind and Its Objects* (*La diferencia entre el entendimiento y sus objetos*, 1913), *Three Lectures on Aesthetic* (*Tres lecciones de estética*, 1915), *Social and International Ideals* (*Los ideales sociales e internacionales*, 1917), *Some Suggestions in Ethics* (*Algunas sugerencias sobre la

ética, 1918), *Implication and Linear Inference* (*Implicación e inferencia lineal*, 1920), *What Religion Is?* (*¿Qué es la religión*?, 1920), *The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy* (*El encuentro de los extremos en la filosofía contemporánea*, 192 1) y *Three chapters on the Nature of Mind* (*Tres capítulos sobre la naturales del entendimiento*, 1923).

A pesar de esta larga actividad literaria, se ha tendido a dejar en el olvido a Bosanquet y, en comparación con Bradley, rara vez se le menciona en nuestros días, excepto tal vez a propósito de una cierta clase de teoría política.[563] Una explicación podría ser la de que Bosanquet es un pensador menos claro y menos paradójico que Bradley. Sin embargo, parece ser un factor más importante la convicción de que, aparte de la teoría política y estética, no dice mucho más de lo que se encuentra en los escritos de sus contemporáneos más conocidos. Efectivamente, en 1920 Bosanquet escribía a un filósofo italiano que desde la publicación de *Ethical Studies* (*Estudios éticos*) en 1876 había tenido a Bradley por maestro. Pero esta modesta indicación difícilmente hace justicia a los hechos. Por ejemplo, Bosanquet criticó duramente la obra de Bradley *Principios de lógica*, basándose en el principio de que abría una sima entre el pensamiento y la realidad. Y Bradley reconoció su deuda para con las ideas de Bosanquet respecto al material añadido a la segunda edición de *Principios de lógica*. En cuanto a *Apariencia y realidad*, influyó profundamente en Bosanquet; pero aunque él era, como Bradley, un monista, desarrolló una metafísica propia, que en ciertos aspectos estuvo más cerca del hegelianismo. Estaba convencido de la verdad del principio de Hegel de que lo racional es real y lo real es racional, y no compartió las marcadas inclinaciones escépticas de Bradley.

2. La lógica: el juicio y la realidad.

En cierto sentido, dice Bosanquet, es cierto que el mundo es para cada individuo *su* mundo, el curso de su conciencia constituido por sus percepciones. «Él mundo real de cada individuo es primordialmente *su* mundo: una extensión y determinación de su percepción actual, percepción que no es para él de hecho la realidad como tal, sino su punto de contacto con la realidad como tal.»[564] Es decir, hay que distinguir entre el curso de la conciencia como serie de fenómenos psíquicos, y la conciencia «internacional», en tanto ofrece un sistema de objetos interrelacionados.[565] «La

conciencia es conciencia de un mundo sólo en tanto presenta un sistema, un conjunto de objetos que actúan entre sí y que, por tanto, son independientes de la presencia o ausencia de la conciencia que los presenta.»[566] Debemos distinguir también entre nuestro mundo objetivo y las creaciones de nuestra imaginación. Así, podemos decir que «la totalidad del mundo, para cada uno de nosotros, es el curso de nuestra conciencia, en la medida en que ésta se interpreta cómo un sistema de objetos en los que tenemos que pensar necesariamente».[567]

El estudio de este factor de necesidad nos muestra que los mundos de los distintos individuos se elaboran mediante procesos definidos comunes a la inteligencia como tal. En cierto sentido, cada uno de nosotros empieza con su mundo privado. Pero cuanto más se desarrolla el proceso constructivo de elaborar un mundo sistemático de objetivos, tanto más se corresponden entre sí los distintos mundos y tienden a fundirse en un mundo común.

El proceso de elaborar un mundo es el proceso del conocimiento, en el sentido de llegar a conocer. Así, el conocimiento es la construcción mental de la realidad, el medio en el que existe el mundo para nosotros como sistema de objetos interrelacionados. Y la lógica es el análisis de tal proceso constructivo. «La función de constituir intelectualmente esa totalidad que llamamos el mundo real es la función del conocimiento. La función de analizar el proceso de tal constitución o determinación le corresponde a la lógica, que puede definirse como la autoconciencia del conocimiento o la reflexión del conocimiento sobre sí mismo.»[568]

Ahora bien, el conocimiento se da en el juicio. Y, por lo tanto, si la lógica es la autoconciencia del conocimiento, el estudio del juicio será fundamental en lógica. Es cierto que podemos decir que la proposición, la expresión de un juicio, tiene «partes». Y que la enunciación de la proposición es un proceso temporal. Pero el juicio en sí es una «identidad-en-la-diferencia»: no es «una relación entre las ideas ni una transición de una idea a otra, ni contiene una tercera idea que indique una especial conexión entre otros dos contenidos ideales».[569]

El sujeto último del juicio es la realidad como conjunto y «la esencia del juicio es la referencia de un contenido ideal a la realidad».[570] Así, todo juicio podría ir precedido de una frase como ésta: «la realidad es tal que…» o «el mundo real se caracteriza por…».[571]

En cuanto a la inferencia, *prima facie* podemos distinguir entre el juicio y xerrorx inferencia, diciendo que el primero es la referencia inmediata y el segundo la referencia mediata de un contenido ideal a la realidad. Pero en un examen mas detenido tal distinción tiende a desaparecer. Porque, hablando propiamente, no puede decirse de ningún juicio que exprese un conocimiento, a no ser que posea las características de la necesidad y la «precisión», precisión dependiente de las condiciones mediatas hechas explícitas. Y en tal caso no es posible ninguna

distinción absoluta entre juicio e inferencia. En vez de esto tenemos el ideal de un juicio último que predicaría el conjunto de la realidad —como contenido ideal— de sí mismo. Tal juicio último, por supuesto, no sería simple. Porque incluiría en sí todas las verdades parciales interrelacionadas orgánicamente y coherentes. Sería la plenaria identidad-en-la-diferencia en forma de conocimiento. «La totalidad es la verdad.»[572] Y las verdades particulares lo son en tanto se relacionan con otras verdades dentro de tal totalidad.

Es evidente que Bosanquet está de acuerdo con Bradley en muchos puntos: en la importancia fundamental del juicio en lógica, en la realidad como sujeto último de todo juicio y en la verdad, en su sentido pleno, como el sistema completo de la verdad. Pero a pesar de estar de acuerdo en varios puntos, se dan importantes diferencias de actitud entre ellos. Así, para Bosanquet la realidad o el universo «no es sólo de tal naturaleza que puede ser conocido por la inteligencia, sino más bien de tal naturaleza que puede ser conocido y manejado por nuestra inteligencia».[573] Es cierto que Bosanquet evita cuidadosamente decir que el entendimiento finito pueda comprender totalmente la realidad. Al mismo tiempo, está deseando eludir la que considera marcada tendencia de Bradley a fijar un límite entre el pensamiento humano por una parte y la realidad por otra. Cada entendimiento finito se acerca a la realidad desde un punto de vista especial y elabora su propio concepto de realidad. Pero aunque es cierto que hay grados de verdad y, por tanto, grados de error, ningún juicio está enteramente despegado de la realidad; y la inteligencia como tal nos fuerza a concebir el universo de modo que, no obstante los puntos de vista particulares, a la conciencia se le ofrezca un mundo objetivo común. Además, el pensamiento humano como totalidad se aproxima más y más a una comprensión total de la realidad, aun cuando el último juicio ideal sea una meta que trascienda la capacidad de todo entendimiento finito dado.[574]

3. La metafísica de la individualidad.

En Bosanquet y en Bradley se da evidentemente una conexión íntima entre la lógica y la metafísica. Porque ambos afirman que el sujeto último de todo juicio es la realidad como conjunto. Pero sería un error pensar que puesto que Bosanquet define la lógica como autoconciencia del conocimiento, quiere decir que la lógica puede

proporcionarnos un conocimiento empírico del mundo. Bosanquet no afirma tal tesis, como no la afirma Bradley. La lógica es la morfología del conocimiento: no nos da el contenido del conocimiento.

En efecto, es un error buscar en la filosofía un saber de los hechos desconocidos hasta ahora. «La filosofía no puede hablar de hechos nuevos ni puede descubrir nada. Lo único que puede decirnos es la relación significativa que se da entre lo ya conocido. Y si se sabe poco o no se sabe nada, la filosofía tiene muy poco o nada que decir.»[575] Dicho de otra forma, el saber empírico se adquiere a través de la experiencia ordinaria por el estudio de la física, química, etc. La filosofía no quita ni añade nada a tal saber. Lo que hace es mostrar una red de relaciones entre los hechos ya conocidos.

Por supuesto, las ciencias no nos ofrecen hechos atómicos aislados: muestran relaciones, conexiones, supeditando los hechos a lo que llamamos leyes. Así, si la filosofía tiene que realizar una misión parecida, mostrar la «conexión significativa» entre lo que ya conocemos debe entenderse como la demostración de que los hechos ya conocidos por otros medios que la filosofía son miembros de un sistema exhaustivo, en el cual cada uno de los miembros contribuye a la unidad total, en virtud de las características que le distinguen de los otros miembros. En otras palabras, al filósofo no le interesan en principio los «conceptos de clase» formados por abstracción de características diferenciad vas, sino más bien el universal concreto, que es una identidad-en-la-diferencia: el universal que existe en y a través de sus individuos.

Al universal concreto lo llama Bosanquet, siguiendo a Hegel, el «individuo». Y está claro que en el sentido pleno de la palabra sólo puede haber un individuo: lo Absoluto. Porque tal universal de universales es el sistema exhaustivo que por sí solo puede satisfacer plenamente las normas propuestas por Bosanquet, es decir, la no contradicción y la completitud. Tales normas dice que son en realidad una sola. Porque sólo en un conjunto o totalidad completos se da una ausencia total de contradicción.

Aunque la individualidad pertenece en un sentido prominente a lo Absoluto, sin embargo se atribuye también a los seres humanos, si bien en un sentido secundario. Y al examinar tal uso del término, Bosanquet insiste en que la individualidad no debe entenderse de forma predominantemente negativa, como si consistiera sólo en ser algún otro. Después de todo, en el caso del individuo supremo, lo Absoluto, no hay ningún otro individuo del cual pueda distinguirse. La individualidad debería concebirse, al contrario, positivamente, como algo consistente «en la riqueza y completitud del yo».[576] Y es en la moral social, en el arte, en la religión y en la filosofía donde «el entendimiento finito empieza a experimentar algo de lo que la individualidad debe significar en último término».[577] En la moral social, por

ejemplo, la persona humana trasciende lo que Bosanquet llama la autoconciencia repelente, porque la voluntad privada se encuentra unida con otras voluntades sin ser anulada en el proceso. Además, en la religión el ser humano trasciende el nivel del yo pequeño y empobrecido, y se siente llegar a un nivel superior de riqueza y plenitud en unión con lo divino Al propio tiempo, la moral queda sometida a la religión.

El estudio del desarrollo del yo individual puede, así, darnos una idea de cómo los distintos niveles de experiencia pueden ser comprendidos y transformados en la única experiencia unificada y exhaustiva que constituye lo Absoluto. Y aquí Bosanquet aduce el ejemplo del entendimiento de Dante tal como se expresa en la *Divina Comedia*. El mundo externo y el mundo de los yos están presentes en la mente del poeta y quedan expresados en el poema. Los yos humanos se representan de hecho como seres pensantes y activos, como seres reales que existen en una esfera exterior. Al propio tiempo, todos estos yos viven sólo a través de la participación en los pensamientos, emociones y actos que decide el poeta y expresa el poema.

El significado de tal analogía no debe interpretarse como si para Bosanquet lo Absoluto fuera un entendimiento situado detrás del universo, un entendimiento que compusiera un poema divino. Lo Absoluto es la totalidad. Por lo tanto, no puede ser un entendimiento. Porque el entendimiento es una perfección que depende de ciertas condiciones físicas previas y constituye un cierto nivel de la realidad. Tampoco puede identificarse lo Absoluto simplemente con el Dios de la conciencia religiosa, que es un ser distinto del mundo y ajeno al mal. «La totalidad considerada como la perfección en la que no se nota el antagonismo entre el bien y el mal, no es lo que la religión entiende por Dios, sino que debe entenderse como lo Absoluto.»[578] Aquí Bosanquet está de acuerdo con Bradley.

Pero aunque lo Absoluto no pueda ser un entendimiento o un yo, el estudio de la autoconciencia, característica principal del entendimiento, puede proporcionarnos ciertos indicios que nos permiten descifrar la naturaleza de la realidad. Por ejemplo, el yo alcanza la satisfacción y la riqueza de la experiencia sólo por el hecho de salir de sí mismo: debe morir, por decirlo así, para vivir. Y esto indica que una experiencia perfecta encarna el carácter del yo, por lo menos hasta salir de sí misma para recobrarse. En otras palabras, Bosanquet, al contrario de Bradley, está intentando explicar la existencia de la experiencia finita. «Por supuesto, no es que el ser infinito pueda perder y recuperar su perfección, sino que la carga de lo finito es una parte intrínseca o, mejor, un instrumento de la plenitud de sí de lo infinito. La idea es familiar. Sólo puedo decir que pierde todo su sentido si no se la toma totalmente en serió.»[579] Una objeción contra esta idea hegeliana de lo Absoluto que se desarrolla a sí mismo es que parece introducir una sucesión temporal en el ser infinito. Pero a no ser que estemos dispuestos a decir que el concepto de lo Absoluto es para nosotros un concepto vacío, no podemos dejar de asignarle un contenido que, desde nuestro punto

de vista, se está desarrollando en el tiempo.

Podría plantearse la objeción de que Bosanquet no hace nada para demostrar la existencia de un Absoluto. Se limita a dar por supuesta su existencia y a decirnos qué cosa debe ser. Su respuesta es, sin embargo, que a todos los niveles de experiencia y pensamiento hay un movimiento de lo contradictorio y parcial a lo no contradictorio y total, y que tal movimiento sólo puede acabar en el concepto de lo Absoluto. «No sé en qué momento pueda justificarse una interrupción del proceso.»[580] La idea de lo Absoluto, la totalidad, es de hecho la fuerza motriz, el último fin, de todo pensamiento y reflexión.

Ahora bien, la individualidad es la norma del valor, concepto al cual Bosanquet da mucha más importancia que Bradley. Y puesto que la individualidad en su forma completa sólo se encuentra en lo Absoluto, éste tiene que ser la última norma del valor, así como la norma de la verdad y la realidad. De ahí se deduce que no es posible atribuir un valor último o absoluto al yo finito. Y puesto que Bosanquet concibe la autoperfección como la superación de la reclusión en sí mismo y como el pasar a formar parte conscientemente de un conjunto mayor, difícilmente puede esperarse de él que conciba la inmortalidad personal como el destino del yo finito. De hecho, dice que lo mejor del yo finito se conserva, transformado, en lo Absoluto. Pero reconoce también que lo que persiste de mi yo no sería para mi conciencia presente una continuación de «mi yo». Sin embargo, ello no es para Bosanquet causa de pesar. El yo es, como sabemos, una mezcla, por decirlo así, de lo finito y lo infinito; y sólo desprendiéndose de la restringida vestidura de la mismidad finita y limitada, alcanza su destino.

Como se ha dicho ya, a Bosanquet no le interesa tanto como a Bradley mostrar los defectos del pensamiento humano como instrumento para aprehender la realidad; le interesa mucho más entender el universo como totalidad y determinar los grados de perfección o valor. Pero a la larga, ambos sostienen que el universo es algo muy distinto de lo que parece ser. Bosanquet no da mucha importancia a este aspecto, y por esto tal vez su pensamiento parezca menos interesante que el de Bradley. Pero ambos se representan el universo como una experiencia infinita, es decir, como algo que no se percibe a primera vista. Aunque hay una afinidad esencial entre ellos, Bosanquet es importante por haber hecho explícito el juicio de valor básico en el monismo idealista, a saber, que el valor supremo y la norma última de todo valor es la totalidad, el universal concreto que lo abarca todo y en el cual se superan todas las «contradicciones».

4. La filosofía del Estado en Bosanquet.

Habida cuenta del idealismo absoluto de Bosanquet, no puede esperarse de él que apoye la teoría política que considera al Estado como artificio que permite a los individuos (en el sentido ordinario del término) perseguir sus fines particulares con paz y seguridad. Todas estas teorías las condena por superficiales, como teorías «de a primera vista». «Constituyen la primera impresión del hombre de la calle o del viajero que se consume en una estación de ferrocarril, para quien la compacta introversión y el egoísmo del enjambre de seres humanos que tiene ante él es un hecho obvio, en tanto la lógica social y la historia espiritual que están más allá de la escena no pueden cuajar en su imaginación perceptiva.»[581]

Tales teorías suponen que todo hombre es una unidad encerrada en sí misma, que sufre el impacto de otras unidades similares. Y el gobierno tiende a mostrarse como el impacto de los demás cuando se sistematiza, regulariza y reduce al mínimo. En otras palabras, el Estado aparece como algo ajeno al individuo, que le subyuga desde fuera, y así, como un mal, si bien un mal reconocido como necesario.

Totalmente distinta es la idea que expresa la teoría de la «voluntad general» de Rousseau. Rousseau desarrolla la idea de una «identidad entre mi voluntad particular y la voluntad de todos los que están asociados conmigo en el cuerpo político, según la cual puede decirse que en toda cooperación social e incluso en la sumisión a una prohibición forzada, cuando es impuesta por la sociedad en bien del interés común real, me obedezco sólo a mí mismo y en realidad estoy logrando mi libertad».[582] Así, en el proceso de expresar su entusiasmo por la democracia directa y su hostilidad hacia el gobierno representativo, Rousseau de hecho entroniza la Voluntad del Todo en el lugar de la Voluntad General, que se convierte en una no-entidad.

Así, pues, debemos superar a Rousseau y dar un contenido real a la idea de la Voluntad General sin reducirla de hecho a la Voluntad del Todo. Lo que significa identificarla con el Estado considerado no sólo como una estructura gubernamental, sino más bien como «una concepción funcional de la vida…, concepción según la cual cada miembro vivo de la *commonwealth* puede desempeñar su función, como Platón nos enseñó».[583] Si el Estado y la sociedad política se entienden en este sentido, podemos ver que la relación entre el entendimiento y la voluntad individuales y el entendimiento de la sociedad y la Voluntad General, es comparable a la relación entre el objeto físico individual y la Naturaleza como totalidad. En ambos casos, el individuo encerrado en sí mismo es una abstracción. La voluntad real del individuo, por la cual quiere su propia naturaleza como ser racional, es, así, idéntica a la Voluntad General. Y en tal identificación «encontramos el verdadero valor del deber político».[584] Obedeciendo al Estado, el individuo obedece su voluntad real. Y cuando el Estado le obliga a actuar en un cierto sentido, le obliga a

obrar de acuerdo con su real voluntad y, por lo tanto, a obrar libremente.

Dicho de otra forma, la supuesta antítesis entre el individuo y el Estado es para Bosanquet una antítesis falsa. De donde se deduce que el problema de justificar la interferencia del Estado en la libertad privada no es en realidad tal problema. Lo que no quiere decir, sin embargo, que no pueda plantearse ningún problema real en relación con un tema particular concreto. Porque el fin último del Estado, como el de sus miembros, es un fin moral, la realización de la vida mejor, de la vida que desarrolla en mayor grado las posibilidades o capacidades del hombre como ser humano. Así, siempre podemos preguntarnos, por ejemplo, en relación a una determinada ley, «hasta qué punto y de qué manera el empleo de la fuerza o cosa similar por parte del Estado es un obstáculo para llegar al fin por el cual el Estado existe»[585] y que es al mismo tiempo el fin de cada uno de sus miembros. Recurrir simplemente a la libertad privada contra la llamada interferencia estatal, expresa en general una incomprensión de la naturaleza del Estado y de las relaciones de éste con sus miembros. Pero esto no significa en modo alguno que el empleo de la coacción contribuya siempre al fin por el cual el Estado existe.

La opinión de Bosanquet puede aclararse de la forma siguiente: puesto que el fin del Estado es un fin moral, tal fin no puede alcanzarse si los ciudadanos no actúan moralmente, lo que implica la intención al mismo tiempo que la acción externa. La moral en este sentido pleno, sin embargo, no puede ser dictada por la ley. Se puede obligar a los individuos, por ejemplo, a abstenerse de hacer ciertas cosas; pero no se les puede obligar a ello en virtud de altas razones morales. En efecto, está claro que la prohibición del asesinato conduce al bien común, aun cuando el motivo que induzca a cumplir tal ley sea simplemente el temor al castigo. Pero sigue siendo cierto que el uso de la fuerza, en la medida en que es causa determinante de una acción, reduce las acciones resultantes a un nivel inferior al que ocuparían si fueran el resultado de la razón y de la elección libre. Así, el uso de la fuerza y la coacción debiera restringirse en la medida de lo posible, no porque se crea que representa una interferencia de la sociedad en el individuo encerrado en sí mismo (puesto que ésta es una falsa antítesis) sino porque interfiere en el cumplimiento del fin por el cual el Estado existe.

Con otras palabras, Bosanquet comparte la opinión de T. H. Green de que la función primaria de la ley es la de eliminar los obstáculos para el buen desarrollo de la vida. Hasta qué punto cabe extender la legislación social, por ejemplo, no es una pregunta que pueda contestarse *a priori*. En cuanto a los principios generales, puede decirse sólo que la coacción se justifica cuando es demostrable que «una determinada tendencia a crecer, o una determinada reserva de capacidad, se ve frustrada por un impedimento conocido, cuya eliminación tiene poca importancia comparada con las posibilidades que aquélla ofrece si se la deja en libertad».[586] Según este principio

puede justificarse, por ejemplo, la enseñanza obligatoria en tanto eliminación de un obstáculo que impide un desarrollo más completo y más amplio de las posibilidades humanas. Sin duda, la legislación es en sí misma positiva. Pero el objeto de la ley es principalmente eliminar los obstáculos que impiden la realización del fin por el cual existe la sociedad política, fin que es «realmente» querido por cada miembro en tanto ser racional.

Si damos por supuesto que el fin moral es el desarrollo más completo posible de las capacidades humanas, y que se alcanza o, en cualquier caso, se aborda sólo en el contexto de la sociedad, parece lógico vislumbrar, más allá del Estado nacional, la idea de la sociedad universal, la humanidad en general. Y Bosanquet reconoce al menos que la idea de la humanidad debe darse «en todo pensamiento filosófico suficientemente completo».[587] Al propio tiempo afirma que la idea ética de la humanidad no proporciona una base adecuada para una comunidad efectiva. Porque no podemos presuponer en la humanidad en general una unidad de experiencia suficiente —como la que existe en un Estado nacional— para el ejercicio de la Voluntad General. Además, Bosanquet condena las propuestas en pro de un Estado internacional que sustituya los lenguajes nacionales por un lenguaje universal; sustitución que, según él, destruiría la literatura y la poesía y reduciría la vida intelectual a un nivel de mediocridad. Como Hegel, pues, Bosanquet es incapaz de trascender la idea de un Estado nacional, animado por un espíritu común que se expresa en unas instituciones objetivas y las somete a una valoración crítica a la luz de la experiencia y de las necesidades del momento.

También como a Hegel, a Bosanquet no le importa reconocer que ningún Estado existente escapa a la crítica. Es posible, en principio, que el Estado actúe «en contraposición a su deber principal de mantener las condiciones necesarias para la mejor vida posible».[588] Pero aunque tal asunción puede parecer a muchos plenamente justificada, plantea problemas especiales a cualquiera que afirme, con Bosanquet, que el Estado se identifica de algún modo con la Voluntad General. Porque, por definición, la Voluntad General quiere sólo lo bueno. Así, Bosanquet tiende a distinguir entre el Estado como tal y sus agentes. Éstos pueden actuar inmoralmente, pero aquél, el Estado como tal, no puede cargar con la responsabilidad de los errores de sus agentes, «excepto en circunstancias apenas concebibles».[589]

No puede decirse que tal situación sea lógicamente satisfactoria. Si el Estado como tal significa la Voluntad General, y si la Voluntad General quiere siempre lo bueno, parece deducirse que no existe ninguna circunstancia pensable bajo la cual pueda decirse que el Estado actúa inmoralmente. Y a la larga todo queda reducido a una tautología, a saber, que una voluntad que siempre quiere lo bueno siempre quiere lo bueno. De hecho, el propio Bosanquet parece darse cuenta de esto, puesto que sugiere que, en una definición estricta de la actividad del Estado, hay que decir que

éste no quiere en realidad una acción inmoral que corrientemente atribuiríamos al «Estado». Al propio tiempo, es lógico que tenga que reconocer que pueden darse circunstancias en las cuales puede hablarse legítimamente de la actividad inmoral del Estado. Pero al hablar de circunstancias «apenas concebibles», no puede evitar dar a entender que en la práctica el Estado escapa a la crítica. Para quienes sostienen que las afirmaciones sobre la actividad del Estado son siempre reductibles a afirmaciones sobre los individuos, no hay problema en hablar de la actividad inmoral del Estado. Pero si partimos del hecho de que puede hablarse con sentido del «Estado como tal» sin que nuestras afirmaciones sean reductibles en principio a un conjunto de afirmaciones sobre individuos determinados, se plantea el problema de si legítimamente pueden aplicarse las normas de la moral personal al juzgar las acciones de esa entidad un tanto misteriosa.

5. La crítica de L. T. Hobhouse

Es comprensible que cuando ciertos escritores británicos trataron de demostrar que las responsabilidades últimas de la primera guerra mundial caían lisa y llanamente sobre los hombros de los filósofos alemanes, como Hegel, la filosofía política de Bosanquet recibiera su parte de crítica. Por ejemplo, en *The Metaphysical Theory of the State* (*La teoría metafísica del Estado*, 1918) de L. T. Hobhouse,[590] su autor, si bien trata principalmente de Hegel, dedica una crítica bastante extensa a Bosanquet, en quien ve con razón al filósofo político británico más cercano a Hegel.

Hobhouse resume la que él llama teoría metafísica del Estado en las tres proposiciones siguientes: «El individuo alcanza su verdadero yo y su libertad de acuerdo con su voluntad real»; «tal voluntad real es la voluntad general»; y «la voluntad general está encarnada en el Estado».[591] El Estado se identifica, así prácticamente con toda la estructura social, con la sociedad en general; y se le considera el guardián y la expresión de la moral, en tanto es la entidad moral más alta. Pero si el Estado se identifica con la sociedad, la consecuencia es la absorción del individuo por el Estado. Y ¿por qué el Estado nacional debe ser considerado como el producto más alto del desarrollo social? Si partimos del argumento de que existe la Voluntad General y de que tal es la voluntad real o verdadera del hombre,[592] tal Voluntad encontraría una expresión mucho más adecuada en una sociedad

internacional que en un Estado nacional. Es cierto que no existe todavía una sociedad internacional. Pero la creación de una sociedad de este tipo debería considerarse como un ideal que hay que tratar de realizar efectivamente, desde que de hecho Bosanquet, siguiendo a Hegel, muestra un prejuicio injustificable con respecto al Estado nacional. En este sentido la teoría política idealista es excesivamente conservadora. Además, si se considera al Estado el guardián y la expresión de la moral en tanto es la entidad moral más alta, la consecuencia lógica es un conformismo moral desastroso. En cualquier caso, si el Estado es realmente, como Bosanquet cree, una entidad moral de orden superior al agente moral individual, es muy raro que tales entidades morales sublimes, como los distintos Estados, no hayan sido capaces de regularizar sus relaciones mutuas ateniéndose a las normas morales.[593] En resumen «confundir al Estado con la sociedad y al deber político con el deber moral es la falacia central de la teoría metafísica del Estado».[594]

Resumida la teoría metafísica del Estado en un número determinado de tesis, Hobhouse se ve forzado a reconocer que Bosanquet habla a veces de forma que sus palabras no encajan fácilmente en este esquema abstracto. Pero soluciona tal problema diciendo que Bosanquet es culpable de inconsistencia. Anota, por ejemplo, que en la introducción a la segunda edición de *The Philosophical Theory of the State* (*La teoría filosófica del Estado*) Bosanquet se refiere a una cooperación social que no corresponde estrictamente ni al Estado ni a los individuos particulares como tales. Y cree esto incompatible con la tesis de que el verdadero yo de cada hombre encuentra su incorporación adecuada en el Estado. Es más: Hobhouse anota que en *Social and International Ideas* (*Los ideales sociales e internacionales*) Bosanquet habla del Estado como si se tratara de un órgano de la comunidad con la función de mantener las condiciones exteriores necesarias para el desarrollo de la vida mejor. Y considera esta forma de hablar incompatible con la tesis de que el Estado es idéntico a todo el edificio social. La conclusión de Hobhouse, por lo tanto, es que si tales pasajes expresan lo que Bosanquet piensa en realidad del Estado, debería emprender «la reconstrucción de toda su teoría».[595]

En general, es evidente que Hobhouse tiene toda la razón en encontrar en Bosanquet la llamada teoría metafísica del Estado.[596] Sin duda es una exageración decir que, según Bosanquet, el verdadero yo del hombre encuentra su encarnación adecuada en el Estado, si entendemos por tal que las posibilidades del hombre se realizan completamente en lo que normalmente podría considerarse su vida de ciudadano. Al igual que Hegel, Bosanquet considera al arte, por ejemplo, separado del Estado, aun cuando presuponga la sociedad. Al propio tiempo, es indudablemente cierto que sostiene una teoría orgánica del Estado, según la cual las afirmaciones sobre el Estado «como tal» son irreductibles en principio a afirmaciones sobre individuos determinados. Es también cierto que Bosanquet asigna al Estado nacional

un papel prominente en tanto es la encarnación de la Voluntad General, y que no muestra ningún interés por la idea de una sociedad humana más amplia. En cuanto a la confusión de los deberes morales y políticos que Hobhouse menciona como elemento cardinal de la teoría metafísica del Estado y a la que se opone tenazmente, creo yo que es necesaria una observación.

Si defendemos una interpretación teleológica de la moral, según la cual el deber se concibe como una imposición referida a las acciones necesarias para el cumplimiento de un determinado fin (por ejemplo, la realización e integración armónica de nuestras propias posibilidades en tanto seres humanos) y si al mismo tiempo consideramos la vida en una sociedad organizada como uno de los medios necesarios normalmente para el cumplimiento de tal fin, difícilmente podremos evitar ver el deber político como una de las expresiones del deber moral. Lo que no quiere decir de ningún modo que tengamos que confundir el deber moral con el deber político, si se entiende por tal que el primero quede reducido al segundo. Tal confusión se origina sólo si se ve al Estado como la base y el intérprete de la ley moral. Si consideramos así al Estado, el resultado será, como anota Hobhouse, un conformismo desastroso. Pero aunque la teoría de Bosanquet de que la Voluntad General encuentra su encarnación adecuada en el Estado apoya sin duda su apasionada idea de la función moral de éste, hemos visto que también admite, aunque con cierto disgusto, la crítica moral de cualquier Estado real. El argumento de Hobhouse, sin embargo, es que Bosanquet es aquí culpable de inconsistencia, y que si realmente quiere permitir las críticas morales al Estado, debería revisar su teoría de la Voluntad General. El argumento me parece justo.

6. R. B. Haldane, el hegelianismo y la relatividad.

Hemos indicado que Bosanquet estuvo más cerca de Hegel que Bradley. Pero si queremos encontrar un filósofo británico que compartiera abiertamente la veneración entusiasta de Stirling por Hegel, considerándole el gran maestro del pensamiento especulativo, debemos fijarnos en Richard Burdon Haldane (1856-1928), distinguido estadista que en 1911 recibió el título de Vizconde de Haldane de Cloan. En su obra en dos volúmenes *The Pathway to Reality* (*La senda hacia la realidad*, 1903-1904), Haldane declaraba que Hegel fue el mayor maestro del método especulativo desde

Aristóteles, y que él mismo no sólo estaba dispuesto a ser llamado hegeliano, sino ansioso de ello,[597] Y en efecto, su no velada admiración por el pensamiento y la cultura alemanas provocó un ataque harto vergonzoso contra él, al principio de la Primera Guerra Mundial.[598]

Haldane se esforzó por demostrar que la teoría de la relatividad no solo es compatible con el hegelianismo, sino que lo exige. En *La senda hacia la realidad* proponía una teoría filosófica de la relatividad; y cuando Einstein publico sus escritos sobre el tema, Haldane los vio como confirmación de su propia teoría desarrollada en *The Reign of Relativity* (*El reino de la relatividad*, 1921). En resumen, la realidad como conjunto es una, pero se puede llegar al conocimiento de tal unidad desde varios puntos de vista, tales los del físico, el biólogo y el filósofo. Y cada punto de vista, junto con las categorías de que se sirve, representa una noción parcial y relativa de la verdad y no debe absolutizarse. Esta idea no sólo encaja con ella sino que es también demandada por la perspectiva filosófica que concibe a la realidad últimamente como espíritu y que entiende la verdad como el sistema total de la verdad: la completa reflexión o conocimiento de sí de la realidad, fin alcanzado a través de varios estados dialécticos.

No puede decirse que tal teoría general de la relatividad fuera en sí una novedad. Y en cualquier caso era ya muy tarde para intentar revitalizar el hegelianismo poniendo de relieve los aspectos relativistas del sistema e invocando el patronazgo de Einstein. Sin embargo, Haldane merece ser mencionado en tanto fue una de las figuras prominentes en la vida pública inglesa y se interesó considerablemente por los problemas filosóficos.

7. H. H. Joachimy la teoría de la verdad como coherencia.

Hemos tenido ya ocasión de referirnos a la teoría de la verdad como coherencia, a saber, que toda verdad particular lo es en virtud del lugar que ocupa en el sistema exhaustivo de la verdad. Esta teoría la examinó y la defendió, en *The Nature of Truth* (*La naturaleza de la verdad*, 1906), Harold Henry Joachim (1868-1938), quien ocupó la cátedra Wykeham de lógica en Oxford desde 1919 hasta 1935. Y no estará de más decir algo sobre esta obra, porque su autor muestra en ella clara conciencia de los

problemas que la teoría plantea, con los cuales se enfrenta decididamente.

Joachim examina la teoría de la verdad como coherencia a través de un examen crítico de otras teorías. Consideremos, por ejemplo, la teoría de la correspondencia, según la cual una afirmación empírica es verdadera si se corresponde con una realidad extralingüística. Si alguien nos pregunta cuál es la realidad a que se refiere, por ejemplo, una afirmación científica verdadera, nuestra respuesta tendrá que expresarse necesariamente en un juicio o una serie de juicios. Así, cuando decimos que la afirmación científica es verdadera porque se corresponde con la realidad, lo que de hecho decimos es que un determinado juicio es verdadero porque es sistemáticamente coherente con otros juicios. Es decir, que la correspondencia de la verdad se convierte en la teoría de la coherencia.

O bien tomemos la teoría de que la verdad es una cualidad de ciertas entidades llamadas «proposiciones», cualidad percibida inmediata o intuitivamente. Según Joachim, la tesis de que una experiencia inmediata sea una experiencia de la verdad sólo puede admitirse en la medida en que se demuestre que la intuición es el resultado de la mediación racional, es decir, en cuanto se vea que la verdad en cuestión es coherente con otras verdades. Una proposición considerada como una entidad independiente que posea la cualidad de la verdad o la falsedad, es una mera abstracción. Así, una vez más tenemos que entender la verdad como coherencia.

Joachim está convencido, pues, de que la teoría de la verdad como coherencia es superior a todas las demás teorías que compiten con ella. «Jamás he dudado de que la verdad es una, total y completa, y que todo pensamiento y toda experiencia se mueven dentro de esta afirmación y se someten a su autoridad manifiesta.»[599] De igual modo, Joachim no duda de que algunos juicios distintos y sistemas de juicios parciales sean «más o menos verdaderos, i.e., en cuanto se aproximen más o menos cerradamente a la única norma».[600] Pero en cuanto empezamos a hacer explícita la teoría de la coherencia, a pensar en su sentido e implicaciones, surgen problemas que no pueden pasarse por alto.

En primer lugar, coherencia no significa simplemente consistencia formal. A la larga, se refiere a una totalidad significativa y que lo abarca todo, en la que la forma y la materia, el conocimiento y su objeto, están inseparablemente unidos. Dicho de otra forma, la verdad como coherencia significa la experiencia absoluta. Y una teoría adecuada de la verdad como coherencia debería ofrecer un estudio inteligible de la experiencia absoluta, la totalidad que lo abarca todo, y demostrar que los distintos grados de la experiencia incompleta forman momentos constitutivos de la experiencia absoluta. Pero es imposible, en principio, que tal exigencia pueda llevarla a cabo ninguna teoría filosófica. Porque toda teoría filosófica es el resultado de una experiencia finita y parcial y, en el mejor de los casos, puede constituir sólo una manifestación parcial de la verdad.

En segundo lugar, la verdad, tal como la alcanza el conocimiento humano, envuelve dos factores: el pensamiento y su objeto. Y este hecho es precisamente el que da lugar a la teoría de la verdad como correspondencia. Una teoría adecuada de la verdad como coherencia debe, por lo tanto, poder explicar cómo hay que concebir ese extrañamiento de la totalidad, de la experiencia absoluta, que ocasiona la relativa independencia de sujeto y objeto, del contenido ideal y de la realidad externa, dentro del conocimiento humano. Pero Joachim reconoce que nunca se ha dado una explicación de este tipo.

En tercer lugar, puesto que todo conocimiento humano implica un pensamiento sobre un Otro (es decir, otro que uno mismo) toda teoría de la naturaleza de la verdad, incluida la teoría de la coherencia, debe ser una teoría sobre la verdad como su Otro, como algo sobre lo cual pensamos y expresamos un juicio. Lo que equivale a decir que «la teoría de la verdad como coherencia, como ella misma concede, nunca puede superar el nivel de conocimiento que, cuando más, llega a la "verdad" de correspondencia».[601]

Con una ingenuidad admirable, a Joachim no le importa en absoluto confesar el «naufragio» de sus esfuerzos por establecer una teoría adecuada de la verdad. Con otras palabras, no puede responder a los problemas que plantea la teoría de la coherencia. Al propio tiempo, está convencido de que tal teoría nos lleva más lejos que cualquier otra respecto al problema de la verdad, y que puede sostenerse contra objeciones fatales para las demás teorías, aun cuando la teoría de la coherencia plantee preguntas que no puedan responderse. Está bastante claro, sin embargo, que la razón última por la cual Joachim adhiere a la teoría de la coherencia, a pesar de los problemas que decididamente plantea, es una razón metafísica, una convicción determinada sobre la naturaleza de la realidad. En efecto, dice explícitamente que no cree que «el metafísico pueda estar de acuerdo con unas determinadas teorías lógicas, cuando el éxito de tales teorías le pide que acepte una serie de hipótesis, dentro del campo de la lógica, que su propia teoría metafísica condena».[602] Dicho de otro modo, el idealismo absoluto en metafísica exige la teoría de la verdad como coherencia en el campo de la lógica. Y a pesar de los problemas que tal teoría plantea, podemos aceptarla con buenas razones si las demás teorías de la verdad se convierten inevitablemente en la teoría de la coherencia cuando se intenta formularlas con exactitud.

Para juzgar si las demás teorías de la verdad se convierten de hecho en la de la coherencia, debemos tener en cuenta la observación del propio Joachim de que coherencia aquí no significa simplemente consistencia formal. El reconocimiento de que dos proposiciones mutuamente incompatibles no pueden ser verdaderas al mismo tiempo, no equivale a aceptar la teoría de la verdad como coherencia. Tal como la presenta Joachim cuando habla de los problemas que plantea, la teoría es claramente

una teoría metafísica, parte y parcela de absoluto idealismo. Así, se trata de ver si todas las demás teorías de la verdad sufren en último término un colapso completo bajo el examen crítico o si implican la validez del idealismo absoluto. Y no es probable que nadie que no sea ya un idealista absoluto admita que ésta es la situación. Pero no es mi intención insinuar que la coherencia no tiene nada que ver con la verdad. De hecho, a menudo usamos la coherencia como comprobación, la coherencia entre verdades ya establecidas. Y es discutible que esto implique una convicción metafísica sobre la naturaleza de la realidad. Pero no se deduce necesariamente que sea una creencia implícita del idealismo absoluto. En cualquier caso, como el propio Joachim francamente reconoce, si una proposición es verdadera sólo en la medida en que representa un momento de una experiencia absoluta que trasciende nuestra capacidad de conocer, es muy difícil ver cómo pueda saberse que una proposición sea verdadera. Y sin embargo, estamos seguros de que podemos tener un cierto conocimiento de ella. Tal vez el requisito esencial a cualquier intento de formular «la» teoría de la verdad es un examen cuidadoso de las formas en que términos como «verdadero» y «verdad» se usan en el lenguaje ordinario.

Capítulo X La orientación hacia el idealismo personal

1. Pringle-Pattison y el valor de la persona humana.

La actitud adoptada por Bradley y Bosanquet con respecto a la personalidad finita tenía que provocar lógicamente una reacción incluso dentro del movimiento idealista. Uno de los principales representantes de tal reacción fue Andrew Seth Pringle-Pattison (1856-1931).[603] En su primera obra, *The Development from Kant to Hegel* (*El desarrollo de Kant a Hegel*, 1822) presentó la transición de la filosofía crítica de Kant al idealismo metafísico de Hegel como un movimiento inevitable. Y sostuvo siempre la tesis de que el entendimiento no puede permanecer en un sistema que implique la teoría de la cosa en sí como incognoscible. Pero en 1887 publicó *Hegelianism and Personality* (*El hegelianismo y la personalidad*), donde, con cierta sorpresa de sus lectores, sometía el idealismo absoluto a una franca crítica.

A primera vista, reconoce Pringle-Pattison, el hegelianismo parece dignificar al hombre. Porque, por oscuras que sean las declaraciones de Hegel, su filosofía evidentemente indica que Dios o lo Absoluto se identifica con la totalidad del proceso histórico en tanto desarrollo dialéctico hacia un autoconocimiento en y a través del entendimiento humano. «El conocimiento de Dios propio del filósofo es el conocimiento que Dios tiene de sí mismo.»[604] Las raíces están, así, echadas para la transformación de la teología en antropología por la izquierda hegeliana.

Un estudio más detenido muestra, sin embargo, que el hegelianismo da poca importancia a la persona individual. Porque los seres humanos se convierten en «los focos donde se concentra pasajeramente la vida impersonal del pensamiento, a fin de hacer provisión de sus propios contenidos. Tales focos aparecen sólo para desaparecer en el proceso perpetuo de su realización».[605] La persona humana, en otras palabras, no es más que un medio por donde el Pensamiento impersonal llega a conocerse a sí mismo. Y desde el punto de vista de todo el que dé un valor real a la personalidad, está claro que «la decisión hegeliana de tener un proceso y un sujeto fue la fuente original del error».[606] El error radical del hegelianismo y de sus derivados ingleses es «la identificación de la conciencia de sí humana y divina o, más exactamente, la unificación de la conciencia en un único yo».[607] Tal unificación destruye en último término la realidad de Dios y del hombre.

Así, pues, Pringle-Pattison insiste en dos puntos. Primero: hay que reconocer una real conciencia de sí en Dios, aun cuando tengamos que dejar de atribuirle los hechos de la conciencia de sí finita considerada precisamente como tal. Segundo: hay que afirmar el valor y la relativa independencia de la persona humana. Porque cada persona tiene un centro propio, una voluntad «impenetrable» por cualquier otra persona, «un centro que mantengo incluso en mis relaciones con el mismo Dios».[608] Ambas posiciones —la personalidad divina y la dignidad e inmortalidad humanas— son aspectos complementarios de la misma perspectiva existencial».[609]

Esto parece un abandono del idealismo absoluto en favor de un teísmo. Pero en sus últimos escritos Pringle-Pattison reafirma el idealismo absoluto o, mejor, intenta revisarlo de forma que permita dar a la personalidad finita un valor mayor que el dado en las filosofías de Bradley y Bosanquet. El resultado es una amalgama insatisfactoria del idealismo absoluto y el teísmo.

En primer lugar no puede probarse, con los argumentos de los primeros idealistas ingleses, que el mundo de la Naturaleza pueda existir sólo en cuanto objeto para un sujeto. El argumento de Ferrier, por ejemplo, es totalmente inválido. Es cierto, evidentemente, que no podemos concebir las cosas materiales sin concebirlas; pero «tal método de aproximación no puede probar que no existan aparte de esa relación».[610] En cuanto al argumento de Green de que las relaciones no pueden existir más que a través de la actividad sintetizadora de una conciencia universal, presupone una psicología ya muerta, según la cual la experiencia empieza con sensaciones no relacionadas entre sí. De hecho, las relaciones son tan reales como las cosas que relacionan.

Esto no significa, sin embargo, que, como sostiene el «naturalismo inferior la Naturaleza exista aparte de un sistema total que le da un valor Al contrario, puede verse en la Naturaleza un proceso continuo combinado con la emergencia de unos niveles cualitativamente distintos. El hombre aparece como «el órgano a través del cual el universo se contempla y se goza a sí mismo».[611] Y entré las cualidades emergentes que caracterizan al universo debemos reconocer no sólo las llamadas cualidades secundarias, sino también «los aspectos de belleza y sublimación que reconocemos en la Naturaleza y aquellas intuiciones más finas que debemos al poeta y al artista».[612] Los valores morales deben entenderse también como cualidades del universo. Y el proceso total de la Naturaleza, con la aparición de niveles cualitativamente distintos, hay que verlo como una manifestación progresiva de lo Absoluto o Dios.

Según Pringle-Pattison, la idea de un Dios que existía «antes» que el mundo y que lo creó de la nada, es filosóficamente insostenible. «La idea de la creación tiende a convertirse en la de la manifestación»;[613] y lo infinito y lo finito están en una relación de implicación mutua. En cuanto al hombre, «existe como un órgano del

universo o de lo Absoluto, del único Ser»,[614] al que hay que concebir en función de su manifestación más alta y, así, como una vida espiritual o una experiencia absoluta.

A pesar de lo que *El hegelianismo y la personalidad* pueda parecer implicar, no hay en la última obra de Pringle-Pattison un rechazo total del idealismo absoluto. Al contrario, en muchos puntos está de acuerdo con Bosanquet. Al mismo tiempo, Pringle-Pattison no está dispuesto a aceptar la teoría de Bosanquet sobre el destino del individuo humano. Según él, la diferenciación constituye la verdadera esencia de la vida absoluta, y «cada individuo es una naturaleza única… una expresión o focalización del universo que en ningún lugar vuelve a repetirse».[615] Cuanto más alto ascendamos en la escala de la vida, más clara se nos hará la unicidad del individuo. Y si el valor aumenta en proporción a la individualidad única, no podemos pensar que los distintos yos alcancen su destino siendo sumergidos sin distinción en el Uno. Cada uno debe ser conservado en su unicidad.

Así, Pringle-Pattison no está dispuesto a decir con Bradley que el mundo temporal sea apariencia. Y puesto que retiene la teoría de lo Absoluto, parece obligado a decir que lo Absoluto está sometido a una sucesión temporal. Pero también quiere sostener que en un sentido real lo Absoluto o Dios trasciende el tiempo. Y así, recurre a las analogías del drama y la sinfonía. En la interpretación de una sinfonía, por ejemplo, las notas se suceden una a otra; sin embargo, en un sentido real, el conjunto está ahí desde el principio, dando sentido y unificando las distintas unidades. «De un modo parecido, podemos tal vez concebir que el proceso temporal es retenido en lo Absoluto y, entonces, trascendido.»[616]

Si ahondáramos en tales analogías, la conclusión natural sería que lo Absoluto es simplemente la Idea; o, tal vez más propiamente, el valor de todo el proceso cósmico e histórico. Pero Pringle-Pattison claramente quiere sostener que Dios es una experiencia personal absoluta que no puede definirse sólo como el sentido y el valor del mundo. En otras palabras, intenta combinar el idealismo absoluto con elementos teístas. Y el ambiguo resultado sugiere que hubiera hecho mejor conservando lo Absoluto e identificándolo con el proceso histórico en tanto movimiento hacia la emergencia de nuevos valores, o bien rompiendo claramente con el idealismo absoluto y adhiriéndose al teísmo. Sin embargo, está claro que dentro de la estructura general del idealismo absoluto, trató de conservar y afirmar el valor de la personalidad finita.

2. El idealismo pluralista de McTaggart.

Podemos referirnos ahora a un filósofo de Cambridge, John McTaggart Ellis McTaggart (1866-1925) a quien no se le planteó ni podía planteársele el problema de la relación entre los yos finitos y lo Absoluto, por cuanto para él no había un Absoluto aparte de la sociedad o del sistema de los yos. En su filosofía, lo Absoluto en el sentido de Bradley y Bosanquet simplemente desaparece de escena.

McTaggart fue nombrado *fellow* del Trinity College de Cambridge en 1891. Según él, Hegel había penetrado más profundamente que ningún otro filósofo en la naturaleza de la realidad. Esto le llevó a dedicarse a estudiar largamente el hegelianismo, produciendo como fruto *Studies in the Hegelian Dialectic* (*Estudios sobre la dialéctica hegeliana*, 1896; 2.a edición, 1922), *Studies in the Hegelian Cosmology* (*Estudios sobre la cosmología hegeliana*, 1901; 2.ª edición, 1918), y *A Commentary on Hegel's Logic* (*Comentario a la lógica de Hegel*, 1910). Pero McTaggart no fue en absoluto un mero estudioso o comentarista de Hegel: fue un pensador original. Tal hecho se refleja ya en los comentarios, pero mucho más en los dos volúmenes de *The Nature of Existence* (*La naturales de la existencia*),[617] que contienen su sistema filosófico.

En la primera parte de su sistema, McTaggart trata de determinar las características de todo lo existente o, como dice él, de la existencia como totalidad.[618] Más exactamente, trata de determinar las características que lo existente *debe* tener. Así, el método a emplear será el de la deducción *a priori*. McTaggart está, pues, muy lejos de ser lo que se define a menudo como un metafísico inductivo.

Sin embargo, ya en la primera parte del sistema, McTaggart reconoce dos premisas empíricas: que algo existe y que eso que existe es la diferenciación. La verdad de la primera premisa se demuestra por la experiencia inmediata, porque todo el mundo tiene conciencia de que él, en cualquier caso, existe. Y no puede negarlo sin afirmarlo implícitamente. En cuanto a la segunda premisa, «en realidad sería posible llegar a esta conclusión *a priori*, porque, como después diré, es cierto *a priori* que ninguna sustancia puede ser simple».[619] Pero «parece más convincente»[620] apelar a la percepción. Lo que McTaggart en realidad quiere demostrar es que la existencia como totalidad es diferenciada, que hay una pluralidad de sustancias. Y esto queda demostrado por el mero hecho de la percepción. Si, por ejemplo, se entiende la percepción como una relación, tiene que haber más de un término.

Tomemos, pues, la otra premisa: que algo existe. Este «algo» no puede ser la existencia misma,[621] porque si decimos que lo que existe es la existencia, no decimos nada en absoluto. Lo que existe debe tener alguna cualidad además de la existencia. Y la cualidad total, compuesta de todas las cualidades de una cosa puede llamarse la naturaleza de esa cosa. Ahora bien, no es posible analizar una cosa sin

dejarla reducida a sus cualidades. «A la cabeza de la serie tiene que haber algo existente con ciertas cualidades que no sea en sí mismo una cualidad. El nombre que se da ordinariamente a esto, y yo creo que es el mejor nombre, es el de sustancia.»[622] Puede objetarse que la sustancia separada de sus cualidades es una nada inconcebible; pero de ahí no se deduce que la sustancia «no sea algo junto con sus cualidades».[623]

Así, pues, si existe algo —y por experiencia sabemos que es así— debe haber por lo menos una sustancia. Pero hemos aceptado ya la premisa empírica del pluralismo, de la diferenciación de la existencia como totalidad. Se sigue, por lo tanto, que tiene que haber relaciones.[624] Porque si hay una pluralidad de sustancias, éstas tienen que ser iguales y desiguales: iguales en tanto sustancias, desiguales en tanto son distintas.[625] Y la igualdad y la desigualdad son relaciones.

Ahora bien, según McTaggart cada relación produce en cada uno de sus términos una cualidad derivada, a saber, la cualidad de ser un término de tal relación. Es más: entre toda relación y cada uno de sus términos se produce una relación derivada. Nos encontramos, pues, con series infinitas. Pero «tales series infinitas no son viciosas, porque no es preciso completarlas para determinar el significado de los primeros términos».[626] Así, pierde fuerza el argumento de Bradley que demuestra que las cualidades y las relaciones no pueden ser verdaderamente reales.

Hemos visto que las sustancias tienen que distinguirse entre sí de alguna forma. Pero hay entre ellas algunas similitudes que permiten agruparlas en conjuntos y conjuntos de conjuntos. Al conjunto se le llama «grupo», y las sustancias que lo componen son sus «miembros».[627] La idea en sí es correcta, pero hay que llamar la atención sobre algunos puntos. En primer lugar, un grupo para McTaggart es una sustancia. Así, el grupo de los ciudadanos franceses es una sustancia con cualidades propias, tales como constituir una nación. En segundo lugar, puesto que ninguna sustancia es absolutamente simple, una sustancia compuesta no puede tener sustancias simples en calidad de miembros. En tercer lugar, no podemos aceptar sin más que dos grupos sean necesariamente dos sustancias. Si sus contenidos son los mismos, los grupos son una sola sustancia. Por ejemplo, los condados ingleses y las parroquias inglesas forman dos grupos pero una sola sustancia.

Ahora bien, tiene que haber una sustancia compuesta que contenga todo lo existente y cuyas partes estén constituidas por todas las demás sustancias. «Tal sustancia se llamará el Universo.»[628] Es una unidad orgánica en la cual «todo lo que existe, las sustancias y las características, está envuelto en un sistema de determinación extrínseca».[629] Al mismo tiempo, parece haber una objeción mayor contra la idea de una sustancia que lo abarque todo. Por una parte, McTaggart supone que en principio debe ser posible hacer una descripción suficiente de cualquier sustancia. Por otra parte, no parece posible describir suficientemente el universo.

Porque una descripción suficiente parece que debería indicar las partes y también las relaciones entre ellas y con respecto a la totalidad. Pero ¿cómo puede hacerse esto si ninguna sustancia es simple y es, consecuentemente, divisible al infinito?[630]

Los detalles de la solución de McTaggart a este problema son demasiado complicados para tratarlos aquí. Su tesis general, tal como la expresa en el resumen de su sistema, es que para evitar que se dé una contradicción entre la tesis de que es posible describir suficientemente a una sustancia y la tesis de que ninguna sustancia es simple, «tiene que haber alguna descripción de alguna sustancia, A., que implique las descripciones suficientes de los miembros de todas sus partes que se derivan de ciertas partes dadas».[631] Tal afirmación, en sí, no dice realmente gran cosa. Pero el pensamiento de McTaggart va en el sentido siguiente. Una descripción suficiente de una sustancia es posible en principio si se cumplen ciertas condiciones. Consideremos la sustancia que lo incluye todo: el universo. Esta sustancia consiste en uno o más conjuntos primarios que a su vez consisten en unas partes primarias. Tales partes pueden diferenciarse, por ejemplo, por sus distintas cualidades. Así, es posible una descripción suficiente del universo, en principio, siempre que las descripciones de las partes primarias *impliquen* descripciones suficientes de las partes secundarias, la serie de las cuales se prolongue indefinidamente. Para que esa implicación sea realidad, sin embargo, las partes secundarias deben estar relacionadas entre sí por lo que McTaggart llama relación de correspondencia determinante. Por ejemplo, supongamos que *A* y *B* son partes primarias de una sustancia dada, y que *A* y *B* están descritas suficientemente por las cualidades *x* e *y* respectivamente. La relación de correspondencia determinante exige que una parte secundaria de *A* sea suficientemente descriptible en términos de y, y que una parte secundaria de *B* sea suficientemente descriptible en términos de *x*. Dadas estas correspondencias determinantes entrelazadas en toda la jerarquía de las series de partes consecuentes, las descripciones suficientes de las partes primarias implicarán descripciones suficientes de las secundarias. Y, así, es posible en principio una descripción suficiente de la sustancia, a pesar del hecho de que sea infinitamente indivisible.

Puesto que McTaggart sostiene que debe ser posible una descripción suficiente de cada sustancia, se sigue de ahí que la relación de correspondencia determinante debe darse entre las partes de una sustancia. Y si consideramos la correspondencia determinante como una etiqueta para distintos tipos de relaciones causales, podemos decir que McTaggart trata de demostrar *a priori* la necesidad de un cierto modelo de relaciones causales dentro del universo. Es decir, que si, como él supone, el universo es una unidad orgánica inteligible, debe existir en la jerarquía de sus partes una cierta muestra de correspondencia determinante.

Ahora bien, nos hemos referido, por ejemplo, a los condados de Inglaterra y hemos hablado del universo. Pero si bien en la primera parte del sistema se nos dan

algunos ejemplos empíricos que facilitan la comprensión, las conclusiones alcanzadas quieren ser puramente abstractas. Por ejemplo, aunque se diga *a priori* que, si algo existe, tiene que haber una sustancia que lo incluya todo, a la cual llamamos universo, es un error pensar que tal término se refiera necesariamente a todo el complejo de entidades que ordinariamente pensamos son constituyentes del universo. La primera parte del sistema establece simplemente que tiene que haber un universo. No nos dice qué entidades empíricas (en el caso de que las haya) son miembros del grupo que lo incluye todo y que se llama universo. Es solamente en la segunda parte del sistema que McTaggart aplica las conclusiones de la primera parte, preguntando, por ejemplo, si las características de la sustancia que han sido determinadas *a priori* pueden pertenecer al tipo de cosas que a primera vista parecen ser sustancias, o, más bien, si las características que se encuentran en la experiencia o vienen sugeridas por ella pertenecen en realidad a lo existente.

En este campo de investigación, sin embargo, insiste McTaggart, no podemos obtener una certeza absoluta. De hecho, podemos demostrar que ciertas características presentadas o sugeridas por la experiencia no pueden pertenecer a lo existente y que, por lo tanto, deben asignarse a la esfera de lo aparente. Pero no podemos demostrar con una certeza absoluta que las características sugeridas por la experiencia *deban* pertenecer a lo existente. Porque puede haber características que nunca hayan sido experimentadas o imaginadas por nosotros, y que del mismo o mejor modo satisfagan los requisitos *a priori* de la primera parte del sistema. No obstante, si se puede demostrar que las características sugeridas por la experiencia de hecho satisfacen tales exigencias *a priori*, y que ninguna otra que conozcamos o podamos imaginar lo hará, afirmamos una verdad razonable, aunque no absoluta. En otras palabras, McTaggart confiere una certeza absoluta sólo a los resultados de la demostración *a priori*.

«El universo *prima facie* parece contener sustancias de dos tipos muy distintos: la Materia y el Espíritu.»[632] Pero McTaggart se niega a reconocer la realidad de la materia, apoyándose principalmente en la base de que nada que posea la cualidad de ser material puede tener entre sus partes esa relación de correspondencia determinante que debe darse entre las partes secundarias de una sustancia. Supongamos, a modo de hipótesis que una cosa material dada tenga dos partes primarias, una de las cuales pueda describirse suficientemente como azul, en tanto la otra pueda describirse suficientemente como roja. Según los requisitos del principio de correspondencia determinante, debería haber una parte secundaria de la parte primaria descrita como azul que se correspondiera con la parte primaria descrita como roja. Pero esto es lógicamente imposible. Porque una parte primaria no podría ser descrita suficientemente como azul si una de sus partes secundarias fuera roja. Y a conclusiones análogas se llega si se consideran cualidades tales como la medida y la

forma. Así, pues, la materia no puede pertenecer a lo existente: no puede calificar el universo.[633]

Nos quedamos, pues, con el espíritu. De hecho, no hay ninguna demostración de que no exista nada más que el espíritu. Porque podría haber una forma de sustancia que jamás hubiéramos experimentado o imaginado y que pudiera satisfacer las condiciones de la sustancia sin ser espiritual. Pero no tenemos razones suficientes para afirmar la existencia de tal sustancia. Así, es razonable concluir que toda sustancia es espiritual.

En cuanto a la naturaleza del espíritu, «propongo definir la cualidad de la espiritualidad diciendo que es la cualidad de tener un contenido, el conjunto del cual es el contenido de uno o más yos».[634] Así, los yos son espirituales, y por lo tanto partes de yos y de grupos de yos, aunque, contrariamente al uso común, el término «un espíritu» puede ser reservado para un yo.[635]

Si el espíritu, pues, es la única forma de la sustancia, el universo o lo Absoluto será la sociedad o sistema que incluya a todos los yos, siendo éstos sus partes primarias. Las partes secundarias, de todos los grados, son las percepciones, que forman los contenidos de los yos. En tal caso, debe haber relaciones de correspondencia determinante entre estas partes. Es cierto que esto exige el cumplimiento de ciertas condiciones: que «un yo pueda percibir a otro yo y a una parte de otro yo»,[636] que una percepción sea una parte de un yo percipiente y que la percepción de una parte de un conjunto pueda ser parte de la percepción de este conjunto. Pero no puede demostrarse que el cumplimiento de tales condiciones sea imposible, y hay motivos para creer que de hecho se cumplen. Así, podemos suponer que lo Absoluto es el sistema o la sociedad de los yos.

¿Son inmortales los yos? La respuesta a esta pregunta depende del punto de vista que adoptemos. Por una parte, McTaggart niega la realidad del tiempo, apoyándose en la base de que la afirmación de la realidad de series temporales de pasado, presente y futuro, nos obliga a atribuir a cualquier suceso dado ciertas determinaciones incompatibles entre sí.[637] Así, si adoptamos tal punto de vista debemos describir a los yos como atemporales o eternos más que como inmortales, término que implica una duración temporal infinita. Por otra parte, el tiempo ciertamente pertenece a la esfera de lo aparente. Y se verá que el yo persiste a lo largo de todo el tiempo futuro. «Como consecuencia de lo cual, creo que puede decirse adecuadamente que el yo es inmortal»,[638] si bien hay que entender entonces la inmortalidad como algo que incluye la preexistencia antes de su unión con el cuerpo.

El profesor C. D. Broad ha dicho[639] que no cree que McTaggart tuviera un solo discípulo, aunque ejerció una influencia considerable en sus alumnos por su sutileza lógica, su honestidad intelectual y su lucha por la claridad. Sin duda, no es de extrañar el fracaso de McTaggart en formar discípulos. Porque, aparte del hecho de

que no explique mucho más de lo que Bradley lo hiciera, cómo se destaca a primer término la esfera de lo aparente, su filosofía constituye un ejemplo mucho más claro que las filosofías de Bradley y Bosanquet de lo que algunos antimetafísicos han entendido por metafísica, a saber, una supuesta ciencia que pretende deducir la naturaleza de la realidad de un modo puramente a priori. Porque después de señalar, en la primera parte de su sistema, las características que la existencia debe poseer, en la segunda parte McTaggart se dedica a rechazar felizmente la realidad de la materia y el tiempo, basándose en que no cumplen las condiciones establecidas en la primera parte. Y si bien es cierto que sus conclusiones prestan a su filosofía un interés y un atractivo mayores, la rareza de tales conclusiones invita a la mayoría de los lectores a concluir sin más que tiene que haber algún error en sus argumentos. A mucha gente, en cualquier caso, le cuesta creer que la realidad consista en un sistema de yos, cuyos contenidos sean las percepciones. «Ingeniosos pero inconvincentes» es el veredicto que tiende a formularse sobre los argumentos de McTaggart.

Tal vez se piense que éste es un punto de vista muy filisteo. Si los argumentos de McTaggart son buenos, no importa la rareza de sus conclusiones. Y esto es bastante cierto. Pero es un hecho también que los argumentos señalados han convencido a muy pocos filósofos de que la realidad debe ser lo que McTaggart dice que es.

3. El espiriíualismo pluralista de J. Ward.

McTaggart combinó la teoría de que la realidad existente consiste en yos espirituales, con el ateísmo.[640] Pero los idealistas personales adhirieron en general a una forma determinada de teísmo, de la cual puede ser ejemplo James Ward (1843-1925), naturalista, psicólogo y filósofo, que estudió durante un tiempo en Alemania, donde recibió la influencia de Lotze, y posteriormente ocupó la cátedra de lógica y *mental philosophy* en Cambridge (1897-1925).

En 1886 Ward colaboró en la *Encyclopaedia Britannica* con un célebre artículo sobre psicología, que más tarde le sirvió de base para sus *Psychological Principles* (*Principios de psicología*, 1918), obra que muestra claramente la influencia de los filósofos alemanes, tales como Lotze, Wundt y Brentano. Ward se opuso tenazmente a la psicología asociacionista. Según él, el contenido de la conciencia consiste en «representaciones», pero éstas forman una continuidad. No son hechos o impresiones

individuales y aisladas en las que pueda desmenuzarse la continuidad representacional. Es evidente que una representación nueva introduce nuevos materiales, pero no constituye sólo el elemento adicional de una serie, porque modifica o cambia en parte el campo preexistente de la conciencia. Además, toda representación lo es para un sujeto, puesto que es una experiencia del sujeto, La idea de «alma» no es para Ward un concepto psicológico, pero no podemos prescindir de la idea de sujeto. Porque la conciencia implica una atención selectiva hacia este o aquel hecho o aspecto de la continuidad representacional, y ésta es una actividad propia del sujeto bajo la influencia de ciertos sentimientos de placer y dolor. Es, sin embargo, un error considerar al sujeto de la conciencia como un simple espectador, un sujeto puramente cognoscente. Porque el aspecto conativo de la experiencia es fundamental y la actividad selectiva en cuestión tiene un carácter teleológico, puesto que el sujeto activo selecciona y presta atención a los datos representacionales con vistas a un fin o propósito.[641]

En la primera serie de sus «Gifford lectures», publicadas en 1899 con el título *Naturalism and Agnosticism* (*Naturalismoy agnosticismo*), Ward atacaba lo que llamó el punto de vista naturalista del mundo. Hay que distinguir entre ciencia natural, por una parte, y naturalismo filosófico, por otra. Por ejemplo, la mecánica que trata simplemente «de los aspectos cuantitativos de los fenómenos físicos»[642] no debe confundirse con la teoría mecanicista de la Naturaleza, «que aspira a reducir el mundo real a un mecanismo real».[643] El filósofo que acepta tal teoría cree que las fórmulas y las leyes de la mecánica no son simples artificios abstractos y selectivos para ponerse en contacto con un determinado ambiente bajo ciertos aspectos —artificios que poseen una validez limitada— sino que nos revelan de modo adecuado la naturaleza de la realidad concreta. Y en esto se equivoca. Spencer, por ejemplo, intenta deducir el movimiento evolutivo de ciertos principios mecanicistas y no ve que en el proceso evolutivo emergen distintos niveles que requieren sus propias y adecuadas categorías y conceptos.[644]

El dualismo, sin embargo, como posible alternativa del naturalismo, es insostenible. Es cierto que la estructura fundamental de la experiencia es la relación sujeto-objeto. Pero tal distinción no equivale a un dualismo entre espíritu y materia. Porque aun cuando el objeto sea lo que llamamos una cosa material, el hecho de que se funda con el sujeto en la unidad de la relación sujeto-objeto muestra que no puede ser totalmente heterogéneo con respecto al sujeto. El dualismo ultimo de materia y espíritu no puede escapar a la crítica.

Rechazado, pues, el materialismo, en la forma de la teoría mecánica de la Naturaleza, y el dualismo, Ward recurre a lo que él llama monismo espiritualista. Tal término, sin embargo, no implica la convicción de que no haya más que una sustancia o un ser. La teoría de Ward es que todas las entidades son en cierto sentido

espirituales. Es decir, que todas ellas poseen un aspecto psíquico. Su teoría es, pues, pluralista; y en sus segundas «Gifford lectures», que aparecieron en 1911 bajo el título de *The Realm of Ends or Pluralism and Theism* (*El reino de los fines, o pluralismo y teísmo*), habla de un espiritualismo pluralista, más que de un monismo espiritualista, aunque, si se entiende bien el último término, ambas denominaciones significan lo mismo.

A algún lector podrá parecerle extraño que un profesor de Cambridge, en época relativamente reciente, se adhiriera a la teoría del panpsiquismo. Pero Ward no pretende decir —como tampoco lo pretendió Leibniz—[645] que toda entidad o mónada goce de lo que llamamos conciencia. La idea es más bien la de que no hay una materia «bruta», sino que todo centrp de actividad tiene un cierto grado, a veces muy bajo, de «entendimiento». Más aún, Ward dice que el espiritualismo pluralista no es una teoría que se haya deducido *a priori*, sino que se basa en la experiencia.[646] «Tomamos al mundo tal y como lo encontramos: como una pluralidad de individuos activos unificados sólo en y a través de sus interacciones mutuas. Tales interacciones, a su vez, se interpretan en su conjunto por analogía con los hechos sociales, como un comercio mutuo; es decir, en tanto basados en el conocimiento y en la libertad.»[647]

Ahora bien, Ward admite la posibilidad de detenerse en tal idea de una pluralidad de centros de experiencia finitos y activos. Porque Kant mostró las falacias de las supuestas pruebas demostrativas de la existencia de Dios. Al mismo tiempo, el teísmo tiene una unidad de la cual carece el pluralismo sin Dios. Además, los conceptos de creación y conservación iluminan la existencia de la «multiplicidad», si bien la creación debería entenderse en términos de fundamento y consecuencia, más que en términos de causa y efecto. «Dios es el fundamento del ser del mundo, su *ratio essendi*.»[648] Más aún, Ward dice de un modo un tanto pragmático que la afirmación de la idea de Dios tiene la ventaja de aumentar la confianza de los pluralistas en la importancia de la existencia finita y en la realización última del ideal del reino de los fines. Sin un Dios a la vez trascendente e inmanentemente activo en el universo, «el mundo tal vez siga siendo siempre esa *rerum concordia discors* con que nos encontramos ahora».[649]

4. Comentarios generales.

Podemos arriesgar sin miedo la idea general de que uno de los factores básicos del idealismo personal es un juicio de valor, a saber, que la personalidad representa el valor más alto en el campo de nuestra experiencia. Tal afirmación tal vez parezca inaplicable a la filosofía de McTaggart, quien pretende demostrar por razonamiento *a priori* qué categorías deben pertenecer a lo existente, y luego comprueba, entre las cosas que son *prima facie* sustancias, cuáles de ellas poseen tales características. Pero, por supuesto, no se sigue necesariamente que un juicio de valor no constituya un factor implícito efectivo aun en su filosofía. En cualquier caso, está claro que la revisión del idealismo absoluto realizada por Pringle-Pattisson fue promovida por la creencia en el valor último de la personalidad, y que el espiritualismo pluralista de James Ward se debió a una convicción parecida.

Evidentemente, el idealismo personal no consiste sólo en tal juicio de valor. Encierra también la idea de que la personalidad debería tomarse como la llave para la naturaleza de la realidad, y un tenaz intento de interpretar la realidad a la luz de tal idea. Esto significa que el idealismo personal tiende más al pluralismo que al monismo. En las filosofías de McTaggart y Ward domina claramente una concepción pluralista del universo. Pringle-Pattison la afirma al retener la idea de un Absoluto como experiencia simple que lo incluya todo. Al propio tiempo, el valor que da a la personalidad finita le lleva a esforzarse por interpretar la teoría del Uno de forma que no implique la sumersión o el olvido de la «multiplicidad» en el Uno.

Consecuencia natural, en metafísica, del paso del monismo al pluralismo a la luz de la creencia en el valor de la personalidad, es la afirmación de un cierto teísmo. En el caso excepcional de McTaggart, se interpreta en realidad lo Absoluto como la sociedad o el sistema de los yos finitos espirituales. Y en Pringle-Pattison el paso a un teísmo inequívoco queda demostrado por la influencia que la tradición del idealismo absoluto sigue ejerciendo en él. Pero la dinámica interior, por decirlo así, del idealismo personal va dirigida a la interpretación de la realidad última como personal y de tal especie que permita la realidad dependiente de las personas finitas. Según los idealistas absolutos, como hemos visto, el concepto de Dios debe transformarse en el concepto de Absoluto. En el idealismo personal, el concepto de Absoluto tiende a retransformarse en el concepto de Dios. Es cierto que McTaggart considera su idea de la sociedad o sistema de los yos espirituales como la interpretación correcta de lo Absoluto hegeliano. Pero en James Ward nos encontramos con una transición clara al teísmo. Y no sorprende que afirme explícitamente su mayor afinidad con Kant que con Hegel.

Hasta qué punto haya que aplicar el término «idealismo personal» es, dentro de ciertos límites, arbitrario. Tomemos, por ejemplo, a William Ritchie Sorley (1855-1935), que ocupó la cátedra de filosofía moral en Cambridge desde 1900 hasta 1932. Se interesó especialmente por los problemas relacionados con la naturaleza de los

valores y los juicios de valor, y tal vez sería mejor calificarle de filósofo de los valores. Pero intentó también una especie de teoría filosófica general imprescindible a todo el que tenga en cuenta seriamente los valores como factores de la realidad. Así, insistió en que las personas son «portadoras de valores»,[650] y que la metafísica culmina en la idea de Dios concebido no sólo como creador, sino también como «la esencia y la fuente de todos los valores, de los cuales desea que participe todo entendimiento libre que le debe su ser».[651] El resultado final de tales reflexiones es tal, que en realidad no se le puede calificar de idealista personal.

No podemos, sin embargo, esbozar las ideas de todos aquellos filósofos británicos que pudieran ser razonablemente descritos como idealistas personales. En lugar de esto, podemos fijarnos en la distinta actitud ante las ciencias manifestada por los idealistas absolutos y los personales. Bradley no niega, por supuesto, la validez de la ciencia en su nivel. Pero puesto que condena todo pensamiento discursivo a la esfera de lo aparente, tiene que afirmar que las ciencias no pueden revelarnos una naturaleza de la realidad distinta de la aparente. Es cierto que encontramos la misma actitud en McTaggart, para quien el mundo espacio-temporal es apariencia. E incluso James Ward, en su polémica contra el naturalismo y contra la teoría mecanicista del mundo, niega la competencia de la ciencia para descubrirnos la naturaleza de la realidad y pone de relieve el carácter antropomórfico de los conceptos científicos abstractos, que deben ser juzgados más por su utilidad que por una pretensión de verdad absoluta. Al mismo tiempo, está convencido de que las ciencias concretas, como la biología y la psicología, insinúan y confirman su filosofía pluralista. Y, en general, al idealismo personal no le interesa tanto someter a juicio a la ciencia y condenarla a la esfera de lo aparente, como desafiar la pretensión de las filosofías materialistas y mecanicistas de ser la consecuencia lógica de las ciencias. En cualquier caso, la tendencia general del idealismo personal es sentar el hecho de que las distintas ciencias requieren categorías distintas para enfrentarse con los distintos niveles de la experiencia o con los distintos aspectos de la realidad, y considerar a la metafísica como la prolongación legítima y necesaria del campo de la interpretación, y no como el único camino que lleve a un saber de la realidad del cual las ciencias empíricas, confinadas a la esfera de lo aparente, queden necesariamente excluidas. Esta observación no puede aplicársele a McTaggart. Pero él es realmente *sui generis*. La actitud general del idealismo personal consiste en aducir que la experiencia y un enfoque empírico de la filosofía apoyan más al pluralismo que al monismo característico del idealismo absoluto, y que si tomamos en cuenta los distintos tipos de ciencia[652] veremos que la filosofía metafísica no es una declaración contra la ciencia, sino una natural culminación de la interpretación de la realidad en la cual las ciencias juegan su propio papel.

Una indicación final si exceptuamos el sistema de McTaggart, el idealismo

personal está pensado, por su misma naturaleza, para atraer a los filósofos de pensamiento religioso, a aquellos filósofos de quienes se hubiera pensado que eran la gente adecuada para dar series de «Gifford lectura». Los escritos de tales idealistas fueron en general edificantes en el terreno religioso. Su estilo de filosofía fue evidentemente mucho menos destructivo respecto a la fe cristiana que el idealismo absoluto de Bradley.[653] Pero aunque las distintas filosofías que pueden considerarse representativas del idealismo personal sean lo suficientemente edificantes desde el punto de vista moral y religioso, tienden a dar la impresión, por lo menos en sus aspectos más metafísicos, de una serie de profesiones de fe personales que no tratan tanto de exponer unos argumentos rigurosos, como de acentuar ciertos aspeaos de la realidad.[654] Y es comprensible que, en tiempos de Ward y Sorley, otros filósofos de Cambridge insinuaran que en lugar de apresurarse a producir interpretaciones de la realidad a gran escala, sería mejor plantear los problemas con la mayor precisión y claridad posibles y tratarlos uno por uno. No obstante, si bien tal insinuación parece muy razonable y muy práctica, la dificultad está en que los problemas filosóficos pueden entrelazarse fácilmente. Y la idea de reducir la filosofía a unos problemas claramente definidos que puedan resolverse separadamente ha demostrado en la práctica no ser tan provechosa como se había pensado. Sin embargo, es innegable que los sistemas idealistas, en el clima actual de la filosofía británica, parecen pertenecer a una fase pretérita del pensamiento. Lo cual ofrece materia de estudio al historiador. Pero significa también que el historiador no puede dejar de preguntarse si realmente se justifica dedicar espacio a sistemas menores que no nos estimulan la imaginación en la medida en que nos impresiona el sistema de Hegel. No obstante, hay que decir que el idealismo personal representa la repetida protesta de la personalidad finita a quedar absorbida en un Uno, de la forma que sea. Es fácil decir que la personalidad es «apariencia», pero ningún sistema monista ha explicado jamás cómo la esfera de la apariencia surge en primer plano.

PARTE III EL IDEALISMO EN NORTEAMÉRICA

Capítulo XI Introducción

1. Los comienzos de la filosofía en Norteamérica: S. Johnson y J. Edwards.

Los más remotos orígenes del pensamiento filosófico en Norteamérica pueden hacerse remontar a los puritanos de Nueva Inglaterra. Por supuesto, el objetivo primario de los puritanos era organizar sus vidas según los principios religiosos y morales que constituían el objeto de su fe. Eran idealistas en el sentido no filosófico del término. Eran también calvinistas que no permitían ningún desacuerdo con respecto a lo que consideraban los principios de la ortodoxia. Al mismo tiempo, puede encontrarse en ellos un elemento de reflexión filosófica, estimulado especialmente por el pensamiento de Petrus Ramus, o Pierre de la Ramée (1515-1572), y por la *Encyclopaedia* de Johann Heinrich Alsted (1588-1563). Petrus Ramus, el famoso humanista y lógico francés, se convirtió al calvinismo en 1561, elaboró una teoría congregacionalista de la Iglesia y, finalmente murió en la masacre de la Noche de San Bartolomé. Poseía, pues, especiales cualidades para que fuera visto como un patrón intelectual por los congregacionalistas de Nueva Inglaterra. Alsted, seguidor de Melanchton y también discípulo de Petrus Ramus, publicó en 1630 una enciclopedia de las artes y las ciencias. Esta obra, de un cierto aire platónico, contenía una sección dedicada a lo que Alsted llamó *archeologia*, el sistema de los principios del conocimiento y del ser, y llegó a ser un popular manual en Nueva Inglaterra.

La filiación religiosa de la primera época del pensamiento filosófico norteamericano se manifiesta en el hecho de que los primeros filósofos fueran clérigos. Samuel Johnson (1696-1772) es un ejemplo de esto: primero ministro congregacionalista, se adhirió a la Iglesia anglicana en 1772 y posteriormente recibió las órdenes anglicanas En 1754 fue nombrado primer presidente del King's Callege de New York, convertido hoy en Columbia University.

En su autobiografía Johnson nota que, cuando estudiaba en Yale, el nivel de enseñanza era bajo. En efecto, mostraba una cierta decadencia en comparación con el nivel de los fundadores, educados en Inglaterra. Es cierto que los nombres de Descartes, Boyle, Locke y Newton no eran desconocidos, y que los escritos de Locke

y Newton estaban introduciendo lentamente nuevas formas de pensamiento. Pero había una fuerte tendencia a identificar el pensamiento secular con algunas de las obras de Ramus y Alsted, y a considerar las nuevas corrientes filosóficas como un peligro para la pureza de la fe religiosa. Con otras palabras, el «escolasticismo», que en un pasado había sido útil para determinados fines, estaba sirviendo para reprimir la divulgación de las nuevas ideas.

El propio Johnson recibió la influencia de Berkeley. Conoció al filósofo durante la estancia de éste en Rhode Island (1729-1731), y le dedicó sus *Elementa Philosophica*, que aparecieron en 1752.[655]

Si bien Johnson se dejó impresionar profundamente por el inmaterialismo de Berkeley, no estaba dispuesto a aceptar su tesis de que el espacio y el tiempo son relaciones entre ideas individuales, y que el espacio y el tiempo infinitos son sólo ideas abstractas. Deseaba sustentar la teoría de Newton-Clarke del espacio y el tiempo absolutos e infinitos, en el hecho de que estuvieran implicados en la admisión de la existencia de una pluralidad de espíritus finitos. Por ejemplo, si el espacio no fuera absoluto, todos los espíritus finitos ocuparían el mismo espacio. Más tarde, Johnson trató de refundir la teoría de las ideas de Berkeley en un molde platónico, sosteniendo que todas las ideas son ectipos o arquetipos existentes en el entendimiento divino. Con otras palabras, al tiempo que acogía el inmaterialismo de Berkeley, Johnson intentó adaptarlo a la tradición platónica ya presente en el pensamiento norteamericano.

Un representante más conocido del pensamiento norteamericano del siglo XVIII es Jonathan Edwards (1703-1758), notable teólogo congregacionalista. Estudiante en Yale, en 1717 conoció el *Essay* (*Ensayo*) de Locke, y en 1730, la *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (*Investigación sobre el origen de nuestras ideas de Belleza y Virtud*) de Hutcheson. Aunque fundamentalmente era un teólogo calvinista que durante la mayor parte de su vida ocupó cargos pastorales, intentó llevar a cabo una síntesis entre la teología calvinista y la nueva filosofía. O, para decirlo de otra forma, aplicó ideas de la filosofía contemporánea a la interpretación de la teología calvinista. En 1757 llegó a ser presidente del «college» de Princeton, New Jersey, actualmente Princeton University; pero al año siguiente murió de viruela.

Para Edwards el universo existe sólo en el entendimiento o espíritu divino. El espacio, necesario, infinito y eterno, es de hecho un atributo de Dios. Es más: sólo los espíritus son, propiamente hablando, sustancias. No hay sustancias materiales cuasi-independientes que ejerzan una actividad causal real. A decir verdad, la Naturaleza existe como apariencia; y desde el punto de vista del científico, que estudia los fenómenos o apariencias, hay una cierta uniformidad en la Naturaleza: un orden constante. El científico como tal puede hablar con todo derecho de las leyes naturales. Pero desde un punto de vista más profundo y filosófico, puede reconocerse sólo una

actividad causal real: la de Dios. No sólo la conservación divina de las cosas finitas es una creación constantemente repetida, sino que también es cierto que la uniformidad de la Naturaleza, desde el punto de vista filosófico, es una constitución arbitraria, como dice Edwards, de la voluntad divina. En realidad no hay en la Naturaleza una relación necesaria o una causalidad eficiente: toda conexión depende en último término del *fiat* arbitrario de Dios.

El hecho de que Edwards niegue, con Berkeley, la existencia de la sustancia material, pero admita la existencia de sustancias espirituales no debe entenderse, sin embargo, como si en su opinión la voluntad humana constituyera una excepción respecto a la verdad general de que Dios es la única causa real. Desde cierto punto de vista, puede decirse sin duda que realiza un análisis empirista de las relaciones, especialmente de la relación causal. Pero tal análisis, combinado con la idea calvinista de la omnipotencia o causalidad divinas, da lugar al idealismo metafísico en el cual Dios aparece como la única causa real. En su obra sobre *Freedom of the Will* (*Libertad de la voluntad*), Edwards rechaza explícitamente la idea de una voluntad humana que se determine a sí misma. Según él, es absurdo, e incluso una forma de arminianismo, sostener que la voluntad humana puede escoger contra el motivo o la inclinación prevalecientes.[656] La elección está determinada siempre por el motivo que prevalece, el cual es determinado a su vez por lo que aparece como el mayor bien. Hablando teológicamente, la elección humana está predeterminada por su Creador. Pero es un error suponer que esto descargue al hombre de toda responsabilidad moral. Porque un juicio moral sobre una determinada acción depende sólo de la naturaleza de la acción, no de su causa. Una mala acción es siempre mala, sea cual sea su causa.

Un elemento interesante del pensamiento de Edwards es su teoría del sentido de Dios o de un conocimiento especial de la perfección divina. En general, se mostró de acuerdo con el renacimiento religioso del *Great Awakening* (*Gran despertar*) de 1740-1741. Y consideró que los afectos religiosos —sobre los cuales escribió un tratado— manifiestan una aprehensión de la perfección divina que debe atribuirse al corazón más que a la cabeza. Al mismo tiempo, trató de distinguir entre el sentido de Dios y los estados altamente emotivos característicos de las reuniones del «despenar religioso Con esto desarrolló una teoría del sentido de Dios en la cual puede verse la influencia de la estética y las ideas morales de Hutcheson.

Según Edwards, del mismo modo que un cierto sentido de la dulzura de la miel precede y está en la base del juicio teórico de que la miel es dulce, así un cierto sentimiento o sentido de —digamos— la santidad divina está en la base del juicio que afirma que Dios es santo. En general, del mismo modo que un cierto sentido de la belleza de un objeto o de la excelencia moral de una persona está presupuesto en los juicios que expresan tal sensación o sentimiento, así también el juicio de la divina

excelencia está presupuesto por nuestros juicios «cerebrales» acerca de Dios.

Tal vez pueda criticarse el uso del término «del mismo modo que»; porque el sentido de Dios es para Edwards un consentimiento de nuestro ser con respecto al ser divino, y tiene un origen sobrenatural. Pero lo importante es que el hombre pueda tener conciencia de Dios a través de una forma de experiencia análoga a la experiencia sensible y al placer que se siente al contemplar un objeto hermoso o algo que exprese la perfección moral.

Tal vez pueda verse en tal teoría la influencia del empirismo lockiano. No pretendo decir, por supuesto, que el propio Locke basara su fe en Dios en un cierto sentimiento o intuición. En este aspecto su enfoque fue racionalista, y su desconfianza ante el «entusiasmo» es notoria. Pero su insistencia general en la primacía de la experiencia sensible puede haber sido uno de los factores que influyeron en el pensamiento de Edwards, si bien la influencia de Hutcheson, con su idea del sentido de la belleza o perfección moral, es aún más evidente.

Edwards no vivió lo suficiente para llevar a cabo su proyecto de escribir una teología completa desarrollada sistemáticamente de acuerdo con un método nuevo. Pero tuvo una notable influencia como teólogo; y su intento de aunar la teología calvinista, el idealismo, el empirismo lockiano y la visión del mundo de Newton, constituyó la principal expresión del pensamiento norteamericano.

2. La Ilustración en Norteamérica: B. Frankliny T. Jefferson.

En Europa, el siglo XVIII fue la época de la Ilustración. Y Norteamérica tuvo también lo que suele llamarse su Ilustración. En el campo filosófico, sin duda no soporta la comparación con sus contrapartidas en Inglaterra y Francia. Pero no deja de tener importancia en la historia de la vida norteamericana.

La primera característica que se descubre es el intento de separar las virtudes morales puritanas de su base teológica, intento que se encuentra bien ejemplificado en las reflexiones de Benjamín Franklin (1706-1790). Admirador de William Wollaston, el deísta inglés, Franklin no fue exactamente el hombre que iba a seguir los pasos de Samuel Johnson y Jonathan Edwards. La revelación, dijo, no tenía sentido para él. Y estaba convencido de que había que dar a la moral una base

utilitarista y no teológica. Ciertas acciones son buenas para el hombre y la sociedad, en tanto otras son perjudiciales. Las primeras deben ser consideradas como algo obligatorio, y las segundas como algo prohibido. Las virtudes como la templanza y la diligencia se justifican por su utilidad. Sus opuestos son censurables, porque perjudican los intereses de la sociedad y del éxito personal.

A pesar de su fama, no puede decirse que Franklin fuera un filósofo profundo, si bien es cierto que fue uno de los fundadores de la American Philosophical Society. Y es fácil caricaturizar sus puntos de vista éticos. En realidad, Franklin exaltó la verdad, la sinceridad y la integridad, virtudes altamente estimadas por los puritanos, por cuanto son esenciales para el bienestar humano. Pero si tales virtudes se ensalzan porque, en proporción, es más probable que triunfe en la vida la gente honrada y sincera que la gente falsa y mentirosa, el idealismo religioso propio del pensamiento puritano se convierte, en el mejor de los casos, en una especie de pragmatismo trivial. Ya no se trata de que el hombre se convierta en la imagen de Dios, como pensaban los teólogos puritanos más platonizados. Se trata más bien de que «acostarse temprano y levantarse temprano, hacen al hombre sabio, rico y sano», que tal vez sea una máxima razonable, pero no especialmente edificante.

Por más que las ideas de Franklin tienden a asumir un carácter un tanto trivial, representan el mismo movimiento que quiere dar una base autónoma a la ética y separarla de la teología, que encontramos en formas más complejas de la filosofía europea del siglo XVIII. Y la conservación de las virtudes puritanas con un disfraz secularizado tuvo una importancia considerable en el desarrollo de la perspectiva norteamericana.

Otro elemento importante de la Ilustración en Norteamérica fue la secularización de la idea de sociedad. El calvinismo se opuso desde el principio al control de la Iglesia por el Estado. Y aunque la tendencia general de los calvinistas era la de asegurar, dentro de sus posibilidades, un amplio control sobre la sociedad, en principio marcaron la diferencia entre el cuerpo de los verdaderos creyentes y la sociedad política. Además, el calvinismo en Nueva Inglaterra tomó la forma del Congregacionalismo. Y si bien en la práctica el clero, una vez contratado, ejercía un gran poder, las congregaciones eran en teoría sólo uniones voluntarias de creyentes de mentalidad parecida. Así, cuando se le despojó de sus asociaciones teológicas y religiosas, tal idea de la sociedad se prestó a ser explotada en bien del republicanismo democrático. Y la teoría de Locke del contrato o convenio social estaba allí para servirle de instrumento.

No obstante, el proceso de secularización de la teoría de la sociedad religiosa, propia de los congregacionalistas de Nueva Inglaterra, fue sólo un factor dentro de una situación más compleja. Otro factor fue el crecimiento, en el Nuevo Mundo, de ciertas sociedades pioneras que en principio tenían muy poca o ninguna relación con

los distintos cuerpos y movimientos religiosos Las sociedades de la nueva frontera[657] tuvieron que adaptar a las situaciones en que se encontraron las ideas de la ley y de la organización social que traían consigo. Y su principal deseo fue evidentemente el de asegurar en la medida de lo posible las condiciones de orden necesarias para impedir la anarquía y capacitar a los individuos para el cumplimiento de sus distintos fines en una paz relativa. No es preciso decir que los miembros de las sociedades pioneras no se interesaron mucho por la filosofía política, ni por la filosofía de cualquier tipo que fuera. Al mismo tiempo, representaban a una sociedad creciente que tácitamente implicaba la teoría lockiana de la libre unión de los seres humanos organizados y sometidos a la ley con vistas a conservar una estructura y un orden social que harían posible el ejercicio pacífico, aunque competitivo, de la iniciativa individual. Además, el crecimiento de tales sociedades, que ponían el acento en el éxito temporal, favorecía la difusión de la idea de tolerancia, que no era precisamente un punto fuerte de lós teólogos y ministros calvinistas.

La idea de la sociedad política como unión voluntaria de seres humanos, con el fin de establecer un orden social, fundamento para el ejercicio pacífico de la iniciativa privada, se asoció, como era lógico, a la idea de los derechos naturales presupuestos por toda sociedad organizada y que ésta tiene el deber de proteger. La teoría de los derechos naturales, defendida por Locke y por otros escritores ingleses y franceses, encontró expresión en *The Rights of Man* (*Los derechos del hombre*),[658] de Thomas Paine (1737-1809), un deísta que insistió en la soberanía de la razón y en la igualdad de derechos del hombre. Encontró también un expositor poderoso en Thomas Jefferson (1743-1826), quien, como es bien sabido, redactó la «Declaración de Independencia» de 1776. Este célebre documento afirma que es una verdad evidente que todos los hombres fueron creados iguales, que su Creador les dotó de ciertos derechos inalienables, entre los cuales está el derecho a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad. La «Declaración» dice luego que el fin de los gobiernos es asegurar tales derechos, y que su poder les viene del consentimiento del gobernado.

No es preciso indicar que la «Declaración de Independencia» fue un acto nacional, no un ejercicio de filosofía política. Y, prescindiendo totalmente del hecho de que una buena parte de ella consista en censuras contra el monarca británico y su gobierno, la filosofía que traslucen sus primeras frases no se desarrolló totalmente en la Norteamérica del siglo XVIII. Así, el propio Jefferson se limitó a dar por supuesto que la afirmación de que todos los hombres han sido dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables es de sentido común. Es decir, el sentido común ve la necesidad de su verdad, sin tener que apelar a ninguna clase de pruebas, aunque, una vez reconocida su verdad, pueden derivarse de ella conclusiones morales y sociales. Al propio tiempo, la parte filosófica de la «Declaración» ilustra admirablemente el

espíritu y el fruto de la Ilustración norteamericana. Y, por supuesto, no debe ponerse en duda su importancia histórica.

3. La influencia de la filosofía escocesa.

Hombres como Franklin y Jefferson no eran, evidentemente, filósofos profesionales. Pero a lo largo del siglo xix la filosofía académica experimentó un desarrollo considerable en los Estados Unidos. Y entre los nombres cuyo pensamiento influyó en tal desarrollo, está el de Thomas Reid y sus sucesores en la Escuela Escocesa. En los círculos religiosos se acogió con simpatía la tradición filosófica escocesa, por su carácter realista y por ser al mismo tiempo el tan necesario antídoto contra el materialismo y el positivismo. Así, ella se hizo popular entre los teólogos protestantes que eran conscientes de la falta de una base racional adecuada para la fe cristiana.

Uno de los principales representantes de tal tradición fue James McCosh (1811-1894) presbiteriano escocés que ocupó durante dieciséis años la cátedra de lógica y metafísica en el Queen's College, de Belfast, y más tarde, en 1868, aceptó la presidencia de Princeton y convirtió a dicha Universidad en la fortaleza de la filosofía escocesa. Además de escribir una serie de trabajos filosóficos, como *An Examination of John Stuart Mill's Philosophy* (*Estudio de la filosofía de John Stuart Mill*, 1866) y *Realistic Philosophy* (*Filosofía realista*, 1887), publicó el conocido estudio *The Scottish Philosophy* (*La filosofía escocesa*), en 1875.

Entre los efectos de la difusión en Norteamérica de la tradición escocesa, está el extendido hábito de dividir la filosofía en teórica y moral, considerándose la primera —la ciencia del entendimiento humano o psicología— como la base de la segunda —la ética. Tal división se refleja en los títulos de los tan difundidos manuales publicados por Noah Porter (1811-1892), quien en 1847 fue elegido para la cátedra de filosofía moral y metafísica en Yale, de donde fue también presidente durante varios años. Por ejemplo, en 1868 publicó *The Human Intelect* (*El intelecto humano*); en 1871, *The Elements of Intellectual Science* (*Los elementos de la ciencia intelectual*), resumen del anterior, y en 1885, *The Elements of Moral Science* (*Los elementos de la ciencia moral*). Porter, sin embargo, no fue un simple discípulo de la Escuela Escocesa. Había estudiado en serio no sólo a los empiristas ingleses, como J. S. Mill

y Bain, sino también el pensamiento alemán kantiano y post-kantiano. E intentó hacer una síntesis de la filosofía escocesa y el idealismo alemán. Así, sostuvo que hay que considerar al mundo más como un pensamiento que como una cosa, y que la existencia de lo Absoluto es condición necesaria para la posibilidad del pensamiento y del conocimiento humanos.

Un intento de combinar temas del empirismo, de la filosofía escocesa del sentido común y del idealismo alemán, lo había realizado ya el filósofo francés Víctor Cousin (1792-1867) Rector de la *École nórmale*, rector de la Universidad de París y finalmente ministro de Instrucción Pública, Cousin había tenido medios para imponer sus ideas como expresión de una cierta ortodoxia filosófica, en el centro de la vida académica francesa. Pero una filosofía ecléctica formada por elementos tan heterogéneos, evidentemente estaba expuesta a una crítica seria basada en su incoherencia. Sin embargo, lo importante aquí es que su pensamiento ejerció una cierta influencia en Norteamérica, especialmente fomentando una combinación de las ideas inspiradas por la tradición escocesa con un trascendentalismo inspirado en el idealismo alemán.

Como ejemplo podemos mencionar a Caleb Sprague Henry (1804-1884), profesor de la Universidad de Nueva York. Por todos los medios, Cousin había intentado basar la metafísica en la psicología. La observación psicológica, aplicada adecuadamente, revela en el hombre la presencia de una razón espontánea, que sirve de puente entre la conciencia y el ser y nos hace posible trascender los límites del idealismo subjetivo, aprehendiendo, por ejemplo, las sustancias finitas como seres que existen objetivamente. La filosofía, en tanto obra de la razón reflexiva, explícita y desarrolla las verdades objetivas aprehendidas inmediatamente por la razón espontánea. Tal distinción entre la razón espontánea y reflexiva la aceptó Henry quien, como anglicano devoto, le dio una base teológica y llegó a la conclusión de que la experiencia religiosa o espiritual precede y fundamenta al conocimiento religioso.[659] Por experiencia espiritual o religiosa entendía, sin embargo, primariamente la conciencia moral del bien y el deber, conciencia que manifiesta el poder de Dios de resucitar al hombre a una vida nueva. Además, con Henry la civilización material se convierte en el fruto del «entendimiento», mientras que el cristianismo, considerado históricamente como la obra redentora de Dios, que tiende a la creación de una sociedad ideal, es la respuesta a las exigencias de la «razón» o del espíritu.

4. R. W. Emerson y el trascendentalismo.

Al mismo tiempo que la filosofía escocesa iba introduciéndose en los círculos universitarios, el célebre escritor norteamericano Ralph Waldo Emerson (1803-1882) predicaba su evangelio del trascendentalismo. En 1829 llegó a ser ministro unitario. Pero el hombre que se había inspirado en Coleridge y Carlyle, que marcaba el acento en el autodesarrollo moral y trataba de despojar a la religión de sus asociaciones históricas, que se preocupó más por dar una expresión a su visión personal del mundo que por transmitir un mensaje tradicional, no podía adaptarse al ministerio. Y en 1832 lo abandonó y se dedicó a la tarea de desarrollar y exponer una nueva filosofía idealista que, esperaba él, fuera capaz de renovar el mundo en una forma en que ni el materialismo ni la religión tradicional habían podido hacerlo.

En 1836 Emerson publicó anónimamente una pequeña obra titulada *Nature* (*Naturaleza*), que contenía la esencia de su mensaje. Su famosa *Address* (*Conferencia*), dada en 1838 en la facultad de Teología de Harvard, provocó una oposición considerable por parte de aquellos que la consideraron no ortodoxa. En 1841 y 1844 publicó dos series de *Essays* (*Ensayos*), mientras que sus *Poems* (*Poemas*) aparecieron en 1846. En 1849 publicó *Representative Men* (*Personajes célebres*), conjunto de conferencias que había dado en 1845-1846 sobre algunos personajes famosos escogidos desde Platón hasta Napoleón y Goethe. Más tarde llegó a ser una institución nacional, el «sabio de la concordia», suerte que corren a veces quienes al principio son considerados como portadores de peligrosas ideas nuevas.

En una conferencia dada en 1842 en el templo masónico de Boston, Emerson dijo que las llamadas «ideas nuevas» en realidad son pensamientos muy viejos refundidos en un molde adecuado al mundo contemporáneo. «Lo que nosotros corrientemente llamamos "trascendentalismo" es "idealismo", el "idealismo" tal como se presenta en 1842.»[660] El materialista se sitúa en la experiencia sensible y en lo que él llama hechos, en tanto «el idealista parte de su conciencia y tacha al mundo de apariencia».[661] El materialismo y el idealismo, así, aparecen profundamente opuestos. Pero en cuanto empezamos a preguntarle al materialista cuáles son en realidad los hechos básicos, su mundo sólido tiende a desmoronarse. Y con el fenomenismo todo queda reducido en último término a los datos de la conciencia. Así, después de pasar por la crítica, el materialismo tiende a convertirse en idealismo, para el cual «el entendimiento es la única realidad… [y] la Naturaleza, la literatura, la historia son sólo fenómenos subjetivos».[662]

Esto no significa, sin embargo, que el mundo externo sea sólo obra del entendimiento individual, sino que más bien es el producto del único espíritu universal o conciencia, «esa Unidad, esa Super-Alma en la cual está contenido el ser individual de cada hombre y unificado con todos los demás».[663] Esta Super-Alma,

Uno eterno o Dios, es la única realidad última, y la Naturaleza es su proyección. «El mundo procede del mismo espíritu que el cuerpo del hombre. Es una proyección de Dios más remota e inferior, una proyección de Dios en el inconsciente. Pero se distingue del cuerpo en un aspecto importante: no está, como él, sujeto a la voluntad humana; su orden sereno no puede ser violado por nosotros. Es pues, para nosotros, la expresión actual del entendimiento divino.»[664]

A la pregunta de cómo Emerson sabe todo esto, no puede responderse con ningún tipo de pruebas desarrolladas sistemáticamente. De hecho, Emerson insiste en que la razón humana presupone y busca una unidad última. Pero insiste también en que «conocemos la verdad cuando la vemos, digan lo que digan el escéptico y el burlón».[665] Cuando la gente tonta oye lo que no quiere oír, pregunta cómo sabe uno eso que afirma ser cierto. Pero «conocemos la verdad cuando la vemos, por la opinión, al igual que sabemos que estamos despiertos cuando lo estamos».[666] Los avisos del alma, como dice Emerson, son «un influjo del entendimiento divino en nuestro entendimiento»:[667] son una revelación, acompañada de la emoción de lo sublime.

Podría esperarse que de esta teoría de la unidad del alma humana con la Super-Alma o espíritu divino, Emerson sacara la conclusión de que el individuo como tal tiene poca importancia, y que el progreso espiritual o moral consiste en sumergir la propia personalidad en el Uno. Pero no es éste su punto de vista completo. La Super-Alma se encarna, dice Emerson, de un modo particular en cada individuo. Así, «cada hombre tiene su propia vocación. El talento es la llamada».[668] Y la conclusión es la siguiente: «Insiste en lo que eres, no imites jamás».[669] El conformismo es un vicio: la confianza en uno mismo es una virtud cardinal. «Los que quieran ser hombres deben ser no conformistas.»[670] Emerson da en realidad una razón teórica para justificar esta exaltación de la confianza en uno mismo. El espíritu divino existe por sí y sus encarnaciones son buenas en cuanto participan de tal atributo. Al mismo tiempo, no es descabellado ver en la teoría moral de Emerson la expresión de una sociedad joven, fuerte, en desarrollo y competitiva.

Según Emerson, esta confianza en uno mismo, practicada universalmente, produciría una regeneración de la sociedad. El Estado existe para instruir al hombre prudente, al hombre de carácter; y con la aparición del hombre prudente, el Estado desaparece. La aparición del carácter hace innecesario al Estado».[671] Lo que significa sin duda que si el carácter individual estuviera totalmente desarrollado, el Estado como órgano de la fuerza sería innecesario, y en su lugar habría una sociedad basada en el derecho moral y el amor.

No es preciso decir que Emerson, como Carlyle, fue más un visionario que un filósofo sistemático. Sin duda, llegó a decir que «una consistencia loca es el duende de los entendimientos cortos, adorada por el pequeño hombre de estado, el filósofo y el teólogo. Una gran alma simplemente no tiene nada que ver con la consistencia».

[672] Es cierto que su principal asidero es que el hombre debería conservar su integridad intelectual y no tener miedo de decir lo que realmente piensa hoy, aun cuando eso contradiga lo que dijo ayer. Pero señala, por ejemplo, que si en metafísica negamos la personalidad de Dios, esto no debe impedirnos pensar y hablar en forma distinta «cuando se sientan los impulsos devotos del alma».[673] Y aunque puede entenderse lo que Emerson quiere decir, un filósofo sistemático que sostuviera tal punto de vista estaría más cerca de seguir a Hegel, señalando una diferencia explícita entre el lenguaje de la filosofía especulativa y el de la conciencia religiosa, que de contentarse despreciando la consistencia como duende de los entendimientos cortos. En otras palabras, la filosofía de Emerson fue impresionista y lo que a veces se llama «intuitiva». Expresó una visión personal de la realidad, pero no se cubrió con el vestido habitual del argumento impersonal y la afirmación exacta. Algunos, por supuesto, tal vez crean que éste es un punto a su favor; pero el hecho es que si buscamos un desarrollo sistemático del idealismo en Norteamérica, tenemos que dirigir nuestra atención hacia otro lugar.

Emerson fue la figura principal del *Transcendentalist Club* fundado en Boston en 1836. Otro miembro, altamente apreciado por Emerson, fue Amos Bronson Alcott (1799-1888), hombre profundamente espiritual que, además de intentar introducir nuevos métodos en la educación, fundó una comunidad utópica en Massachusetts, aunque ésta duró muy poco tiempo. Dado a afirmaciones vagas y sibilinas, más tarde los hegelianos de St. Louis le instaron a que tratara de clarificar y definir su idealismo. Entre otros asociados de alguna forma al trascendentalismo de Nueva Inglaterra, puede mencionarse a Henry David Thoreau (1817-1862) y Orestes Augustus Brownson (1803-1876). Thoreau, famosa figura literaria, se sintió atraído por Emerson cuando éste daba una conferencia en la «Phi Beta Kappa Society» sobre «*The American Scholar*» (“*El erudito norteamericano*») en Harvard, en 1857. En cuanto a Brownson, su peregrinaje espiritual le llevó, a través de varios estadios del presbiterianismo al catolicismo.

5. W. T. Harris y su programa de una filosofía especulativa.

En 1867 apareció en St. Louis, Missouri, el primer número de *The Journal of*

Speculative Philosophy (*Diario de filosofía especulativa*) dirigido por William Torrey Harris (1835-1909). Harris y sus seguidores contribuyeron poderosamente a difundir en América el idealismo alemán; y se conoce a este grupo con el nombre de «los hegelianos de St. Louis». Harris fue también uno de los fundadores del *Kant Club* (1874). Este grupo tuvo ciertas relaciones con los trascendentalistas de Nueva Inglaterra, y en 1880 Harris ayudó a fundar la Concord Summer School of Philosophy, en la cual colaboró Alcott. En 1889 el presidente Harrison le nombró Comisario de Educación de los Estados Unidos.

En el primer número del *Diario de filosofía especulativa* Harris hablaba de la necesidad de una filosofía especulativa que cumpliera tres fines primordiales. En primer lugar, proporcionar una filosofía de la religión adecuada a una época en la cual los dogmas tradicionales y la autoridad eclesiástica estaban perdiendo influencia en el pensamiento humano. En segundo lugar, desarrollar una filosofía social de acuerdo con las nuevas exigencias de la conciencia nacionalista que es taba sustituyendo al puro individualismo. En tercer lugar, elaborar las implicaciones mas profundas de las nuevas ideas en la ciencia, en cuyo campo —decía Harris— la época del empirismo puro estaba definitivamente superada Puesto que por filosofía especulativa Harris entendía la tradición que empezó con Platón y alcanzó su expresión más completa en el sistema hegeliano, lo que pedía era un desarrollo del idealismo inspirado por la filosofía alemana postkantiana, pero en consonancia con las necesidades norteamericanas.

Hubo varios intentos de cumplir este programa, desde el idealismo personal de Howison y Bowne al idealismo absoluto de Josiah Royce. Y ya que Howison y Bowne nacieron antes que Royce tal vez deberían tratarse primero. No obstante, me propongo dedicar el próximo capítulo a Royce, y en el siguiente hablar brevemente de los idealistas personales y de otros filósofos pertenecientes a la tradición idealista, citando a algunos pensadores más jóvenes que Royce.

Tal vez convenga, sin embargo, decir al mismo tiempo que es difícil trazar una división firme entre el idealismo personal y el absoluto en el pensamiento norteamericano. En un cierto sentido Royce fue también un idealista personal. En otras palabras, la forma que adquirió el idealismo absoluto en Bradley con el relegamiento de la personalidad a la esfera de la apariencia opuesta a la esfera de la realidad, no fue acogida por el pensamiento norteamericano. Y, en general, se creyó que el mismo cumplimiento del programa de Harris requería que la personalidad humana no se sacrificara en el altar del Uno, aunque había, por supuesto, divergencias con respecto a lo que mereciera mayor atención: algunos pensadores optaban por la Multiplicidad, otros por el Uno. Así, es legítimo distinguir entre el idealismo personal y el absoluto siempre que se tenga en cuenta la indicación que acabamos de hacer.

Hay que notar también que el término «idealismo personal» es algo ambiguo en el contexto del pensamiento norteamericano. Lo usó, por ejemplo, William James para su propia filosofía. Pero aunque el uso del término sin duda estaba justificado, a James le cuadra mejor el título de pragmatista.

Capítulo XII La filosofía de Royce

1. Los escritos de Royce anteriores a las «Gifford Lectures».

Josiah Royce (1855-1916) entró en la Universidad de California a los dieciséis años y se licenció en 1875. Un trabajo que escribió sobre la teología del *Prometeo encadenado*, de Esquilo, le hizo ganar una subvención económica que le permitió pasar dos años en Alemania, donde leyó a los filósofos alemanes, como Schelling y Schopenhauer, y estudió con Lotze en Góttingen. Después de doctorarse en 1878 en la Universidad de John Hopkins, enseñó durante algunos años en la Universidad de California y pasó luego a Harvard como docente de Filosofía. En 1885 fue nombrado profesor asistente, y en 1892 profesor. En 1914 aceptó la cátedra Alford de filosofía en Harvard.

En 1885 Royce publicó *The Religious Aspect of Philosophy* (*El aspecto religioso de la filosofía*) donde alega que la imposibilidad de demostrar la validez universal y absoluta del ideal moral adoptado por cualquier individuo dado, tiende a provocar escepticismo y pesimismo morales. Un examen más detenido muestra, sin embargo, que la simple búsqueda de un ideal absoluto y universal manifiesta en el individuo que lo busca una voluntad moral que quiere la armonización de todos los ideales y valores individuales. Y surge entonces en el individuo la conciencia de que debe vivir de tal forma, que su vida y las de los demás hombres formen una unidad dirigida hacia una meta o fin ideal común. A esta idea asociaba Royce una exaltación del orden social, en especial del Estado.[674]

Volviendo al problema de Dios, Royce rechaza las pruebas tradicionales de la existencia de Dios y desarrolla una prueba de lo Absoluto a partir del reconocimiento del error. Estamos acostumbrados a pensar que el error surge cuando el pensamiento deja de conformarse con el objeto a que se refiere. Pero es evidente que no podemos colocarnos en el lugar de un espectador externo, fuera de la relación sujeto-objeto, capaz de ver si el pensamiento se conforma o no con su objeto. Y la consideración de este hecho puede llevar al escepticismo. Sin embargo, está claro que somos capaces de reconocer el error. No sólo podemos elaborar juicios erróneos, sino saber que los hemos elaborado. Y el examen posterior muestra que la verdad y el error tienen

sentido sólo por relación a un sistema completo de la verdad, que debe estar presente en el pensamiento absoluto. En otras palabras, Royce acepta una teoría de la verdad como coherencia, y de ella pasa a la afirmación del pensamiento absoluto. Como iba a decir más tarde, las opiniones de un individuo son verdaderas o falsas por relación a una aprehensión más amplia. Y su argumento consiste en la tesis de que no podemos pararnos hasta llegar a la idea de una aprehensión divina que lo abarque todo y que en una unidad exhaustiva comprenda nuestro pensar y sus objetos y sea la medida última de la verdad y el error.

En *El aspecto religioso de la filosofía*, se define, pues, lo Absoluto como pensamiento. «Toda realidad debe estar presente en la unidad del Pensamiento Infinito.»[675] Pero Royce no entiende este término en un sentido que excluya las definiciones de lo Absoluto como voluntad o experiencia. Y en *The Conception of God* (*El concepto de Dios*, 1897) dice que hay una experiencia absoluta que es con respecto a nosotros lo que el todo orgánico con respecto a sus elementos constitutivos. Y aunque Royce usa a menudo el término «Dios», es obvio que el ser divino es para él el Uno, la totalidad.[676] Al propio tiempo Dios o lo Absoluto son concebidos como conscientes de sí mismos. Y la conclusión lógica que se sigue de todo ello es que los yos finitos son los pensamientos de Dios en su propio acto de autoconocerse. Es, pues, perfectamente comprensible que Royce provocara la oposición de los idealistas personales.[677] De hecho, sin embargo, no pretendió sumergir la Multiplicidad en el Uno, de forma que la conciencia de sí finita quedara reducida a una ilusión inexplicable. Así, se vio obligado a desarrollar una teoría de la relación entre el Uno y la Multiplicidad que ni redujera ésta a una apariencia ilusoria, ni hiciera del «Uno» un término completamente inadecuado. Y éste fue uno de los temas principales de las «Gifford lectures» de Royce, a las cuales nos referiremos en el próximo apartado.

La idea que Royce tiene de Dios, como la experiencia absoluta que lo incluye todo, le obliga lógicamente, como a Bradley, a fijarse en el problema del mal. En *Studies in Good and Evil* (*Estudios sobre el bien y el mal*, 1898) rechaza todo intento de eludir el tema diciendo que el sufrimiento y el mal moral son ilusiones. Al contrario, son reales. No podemos evitar la conclusión, por tanto, de que Dios sufre cuando nosotros sufrimos. Y debemos suponer que el sufrimiento es necesario para la perfección de la vida divina. En cuanto al mal moral, también es necesario para la perfección del universo, porque la buena voluntad presupone el mal como algo que debe superarse. Es cierto que, desde el punto de vista de lo Absoluto, el mundo, objeto del pensamiento infinito, es una unidad perfecta, donde se ha superado ya el mal, que ha quedado subordinado al bien. Pero no por ello deja de ser un elemento constituyente del conjunto.

Si Dios es un nombre del universo, y si el sufrimiento y el mal son reales, es

evidente que hay que localizarlos en Dios. Si, por otra parte, hay una perspectiva absoluta, desde la cual el mal esté eternamente superado y subordinado al bien, difícilmente podrá decirse que Dios sea un mero nombre del universo. Con otras palabras, el problema de la relación entre Dios y el mundo se agudiza. Pero las ideas de Royce sobre el tema se ven mejor en relación con su presentación primordial de la filosofía.

2. El sentido del Ser y el sentido de las ideas.

Los dos volúmenes de *The World and the Individual* (*El mundo y el individuo*), formados por una serie de «Gifford lectures», aparecieron respectivamente en 1900 y 1901. En ellas Royce empieza por determinar la naturaleza del Ser: si se afirma que Dios es, o que el mundo es, o que el yo finito es, podemos preguntarnos siempre por el sentido del «es». Este término, al que Royce llama «el predicado existencial»,[678] se interpreta a menudo como un término simple e indefinible. Pero en filosofía lo simple y lo último son un tema de estudio tan importante como lo complejo y lo derivado. Royce, sin embargo, no usa el término «ser» en el simple sentido de existir; le interesa también determinar «los distintos tipos de Realidad que atribuimos a Dios, al Mundo y al Individuo humano».[679] Para decirlo en el lenguaje tradicional: trata tanto de la esencia como de la existencia; y en su propio lenguaje: trata tanto del *qué* como del *que*. Porque si afirmamos que *X* es o existe, afirmamos que hay un *X*, algo que tiene una cierta naturaleza.

De hecho, el problema de determinar el sentido de lo que Royce llama el predicado existencial u ontológico, se le convierte inmediatamente en el problema de determinar la naturaleza de la realidad. Y se plantea la pregunta: ¿cómo hay que tratar tal problema? Tal vez parecería que la mejor manera de enfrentarlo fuera la de considerar la realidad tal como se ofrece a la experiencia y tratar de entenderla. Pero, insiste Royce, sólo por medio de ideas puede entenderse la realidad. Y así, se hace totalmente imprescindible comprender que es una idea y qué relación tiene con la realidad. «Yo soy de los que sostienen que cuando se pregunta "¿qué es una Idea?", y "¿cómo pueden tener las Ideas una verdadera relación con la Realidad?", se está atacando el nudo del mundo en la forma más propicia para que se deshagan sus redes.»[680]

Después de anunciar que va a tratar el problema del Ser, que Royce dirija la atención a la naturaleza de las ideas y su relación con la realidad es fácil que desilusione y exaspere a sus lectores. Pero su forma de proceder puede explicarse fácilmente. Hemos visto que en *El aspecto religioso de la filosofía* Royce describe a Dios como pensamiento absoluto. Y su enfrentamiento con el problema del Ser por medio de la teoría de las ideas es sugerido por la posición metafísica que acaba de adoptar: la primacía del pensamiento. Así, cuando afirma «la primacía del Mundo como Idea sobre el Mundo como Hecho»,[681] está hablando en términos de la tradición idealista tal como él la ve, tradición según la cual el mundo es la autorrealización de la Idea absoluta.

En primer lugar, Royce distingue entre el sentido externo y el interno de una idea. Supongamos que tengo una idea del monte Everest. Es lógico pensar en tal idea como algo que refiere y representa una realidad exterior: la montaña real. Y tal función representativa es lo que Royce entiende por el significado externo de una idea. Pero supongamos ahora que soy artista y que tengo en la cabeza una idea del cuadro que quiero pintar. Tal idea puede definirse como «el cumplimiento parcial de un fin».[682] Y este aspecto de la idea es lo que Royce llama su significado interno.

El sentido común estará sin duda dispuesto a reconocer que la idea en la mente del artista puede definirse propiamente como el cumplimiento parcial de un fin.[683] Y hasta aquí admite la existencia de un significado interno. Pero el sentido común, por sí mismo, seguramente consideraría como primaria la función representativa de la idea, aun cuando se trate de representar algo que todavía no existe, a saber, la proyectada obra de arte. Y si tomamos una idea como la del número de habitantes de Londres, el sentido común pondría de relieve su carácter representativo y preguntaría si corresponde o no a una realidad externa.

Royce, sin embargo, sostiene que lo primario es el significado interno de la idea, y que a la larga el significado externo es sólo «un aspecto del significado interno totalmente desarrollado».[684] Supongamos, por ejemplo, que quiero averiguar el número de personas, o de familias, que existen en un área determinada. Evidentemente, quiero averiguarlo con un fin determinado. Tal vez debo encargarme de un plan de construcciones y quiero averiguar el número de individuos y de familias, a fin de calcular el número de casas o pisos necesarios para la población ya residente en un distrito que haya que reconstruir. Es muy importante que mi idea de la población sea precisa. Por lo tanto, es importante el significado externo. Al propio tiempo, intento obtener una idea precisa con vistas al cumplimiento de un fin. Y tal idea puede considerarse el cumplimiento parcial o incompleto del mismo. En este sentido, es primario el significado externo de la idea. Según Royce, el significado externo, por sí mismo, es una abstracción, es decir, una abstracción, de su contexto: el cumplimiento de un fin. Cuando se lo sustituye en tal contexto, se ve que el

significado interno es primario.

¿Cuál —podemos preguntarnos— es la conexión entre esta teoría del significado de las ideas y la solución del problema de la realidad? La respuesta es, evidentemente, que Royce intenta representarse el mundo como la encarnación de un sistema absoluto de ideas que, en sí mismas, son la realización incompleta de un fin. «Proponemos, como respuesta a la pregunta "¿qué es ser?", la afirmación de que "ser significa simplemente expresar, encarnar el sentido interno completo de un cierto sistema absoluto de ideas: sistema que, además, está realmente implicado en el verdadero sentido o fin interno de toda idea finita, aunque fragmentaria".»[685] Royce reconoce que esta teoría no es nueva. Por ejemplo, es esencialmente igual a la línea de pensamiento que «llevó a Hegel a llamar al mundo la Idea encarnada».[686] Pero aunque la teoría no sea nueva, «la creo de una importancia fundamental e inexhaustible».[687]

En otras palabras, Royce interpreta primero la función de las ideas humanas a la luz de una convicción idealista ya existente sobre la primacía del pensamiento. Y usa entonces tal interpretación como base de una metafísica explícita. Al mismo tiempo, intenta establecer dialécticamente su propia idea del sentido de «ser», examinando uno tras otro distintos tipos de filosofía con vistas a poner de relieve su impropiedad. Y aunque no podemos entrar en los detalles de tal tema, es conveniente indicar sus líneas generales.

3. Tres inadecuadas teorías del Ser.

El primer tipo de filosofía que examina Royce es el que llama «realismo». Por tal entiende la teoría de que «el mero conocimiento de cualquier Ser por cualquiera que no sea el Ser conocido, «no altera en nada el Ser conocido».[688] En otras palabras, si desapareciera del mundo todo conocimiento, lo único que ocurriría es que el hecho particular de conocer no existiría. La verdad o el error consisten en la adecuación o no adecuación de las ideas con las cosas, y no hay nada que exista por el simple hecho de ser conocido. Así estudiando las relaciones entre las ideas, no puede decirse si los objetos a los cuales se refieren existen o no. El *que* está, pues, separado del *que*. Y por esto, indica Royce, es que el realista se ve obligado a negar la validez del argumento ontológico de la existencia de Dios.

La crítica de Royce al «realismo» no es siempre muy clara. Pero el hilo de sus reflexiones es el siguiente: por realismo, en este contexto, evidentemente entiende un empirismo nominalista extremo, según el cual el mundo consiste en una pluralidad de entidades mutuamente independientes. La desaparición de una de ellas no afectaría a la existencia de las demás. Todas las relaciones que se sobreañadan a tales entidades deben constituir, por ellas mismas, entidades independientes. Y en tal caso, dice Royce, los términos de las relaciones no pueden relacionarse de hecho. Si partimos de entidades separadas entre ellas, siguen estando separadas. Royce dice, pues, que las ideas deben ser entidades y que las premisas realistas abren un abismo insalvable entre ellas y los objetos a los cuales deben referirse. Con otras palabras, si las ideas son entidades totalmente independientes de otras entidades, nunca podremos saber si se refieren a objetos externos a ellas mismas, y ni siquiera si tales objetos existen en realidad. Así, nunca podremos saber si el realismo, en tanto idea o conjunto de ideas, es verdadero o falso. Y en tal sentido el realismo, en tanto teoría de la realidad, se destruye a sí mismo: socava sus propios fundamentos.[689]

Del realismo Royce pasa a examinar lo que él llama «misticismo». Puesto que el núcleo del realismo consiste en definir como «real» todo ser que sea esencialmente independiente de cualquier idea referida a él desde fuera, el realista, dice Royce, está sometido a un dualismo, porque tiene que postular la existencia de por lo menos una idea y un objeto externo a ella. El misticismo, al contrario, rechaza el dualismo y afirma la existencia de un Uno en el que desaparecen las diferencias entre sujeto y objeto, entre la idea y la realidad a la que aquélla se refiere.

El misticismo, en este sentido, corre la misma suerte que el realismo. Porque si hay sólo un Ser simple e indivisible, el sujeto finito y sus ideas deben entenderse como ilusorias. Y en tal caso, lo Absoluto no puede ser conocido; porque sólo podría conocérsele por medio de las ideas. De hecho, toda afirmación de que hay un Uno tiene que ser ilusoria. Es cierto que nuestras ideas fragmentarias necesitan completarse en un sistema unificado, y que la totalidad es la verdad. Pero si el filósofo acentúa en tal forma la unidad que las ideas se convierten en ilusorias, no puede al mismo tiempo sostener coherentemente que haya un Uno o un Absoluto. Porque está claro que lo Absoluto sólo tiene sentido para nosotros en cuanto se concibe por medio de ideas.

Si queremos sostener, pues, que el conocimiento de la realidad es posible, no podemos seguir las huellas del misticismo. Debemos admitir un pluralismo. Al mismo tiempo, no podemos volver al realismo descrito anteriormente. El realismo, pues, debe modificarse de forma que no se destruya a sí mismo. Y una de las formas de intentar tal modificación es seguir las huellas de lo que Royce llama «racionalismo crítico». El racionalista crítico trata de «definir el Ser en términos de validez, pensar que quien dice que cualquier objeto es quiere decir sólo que una determinada idea…

es *válida*, tiene cierta verdad, define una experiencia que, por lo menos como idea matemática y tal vez como hecho empírico, es decididamente *posible*».[690] Supongamos que afirmo la existencia de seres humanos en el planeta Marte. Según el racionalista crítico, estoy afirmando que en el progreso de una posible experiencia una determinada idea sería valida o verificada. Royce indica como ejemplos del racionalismo crítico la teoría kantiana de una experiencia posible y la definición de J. S. Mill de la materia como posibilidad permanente de sensaciones. Podría añadirse a ellos el positivismo lógico, siempre que se sustituya el término «idea» por «proposición empírica».

En la opinión de Royce, el racionalismo crítico goza de una ventaja frente al realismo: que al definir el Ser en términos de una posible experiencia, como la afirmación de la validez de una idea (mejor, la verificación de una proposición) se evita la objeción nacida de la total separación que el realismo establece entre las ideas y la realidad a la cual se supone se refieren. Al propio tiempo, el realismo crítico tiene un gran inconveniente: es incapaz de contestar la pregunta: *¿Qué es una experiencia válida o decididamente posible en el momento en que sólo se supone su posibilidad?* ¿Qué es una verdad válida en el momento en que nadie verifica su validez?[691] Si afirmo que hay hombres en Marte, tal afirmación implica sin duda —en un sentido definible del término— que la presencia de hombres en Marte es un objeto de experiencia posible. Pero si ocurre que la afirmación es cierta, su existencia no es sólo una existencia posible. Así, difícilmente puede definirse el Ser sólo en términos de la posible validez o verificación de una idea. Y aunque el racionalismo crítico no habla de la realidad imposible, como hacen el realismo y el misticismo, es incapaz de dar razón satisfactoria de la realidad. Hay que ir, pues, a una teoría filosófica más adecuada, que subsuma las verdades contenidas en las tres teorías mencionadas, pero que al mismo tiempo se manifieste inmune a las objeciones que pueden planteárseles a aquéllas.

4. La cuarta teoría del Ser.

Hemos dicho ya que por «realismo» Royce entiende más un nominalismo que un realismo, según se usa este término en la controversia de los universales. Y si atendemos a este punto no nos extrañaría su afirmación de que para el realista la

única forma última del ser es el individuo. Porque el lema de los nominalistas era el de que sólo el individuo existe. Al propio tiempo hay que tener en cuenta el hecho de que Hegel, que no era nominalista, usaba el termino individuo» para designar al universal concreto, y que en la filosofía hegeliana la forma última del ser es el individuo en este sentido del término, siendo lo Absoluto el individuo supremo, el universal concreto que lo incluye todo. Así, cuando Royce afirma que la verdad contenida en el realismo es que la única forma última del ser es el individuo, sería erróneo indicar simplemente que está aceptando el lema nominalista. Porque «reinterpreta» el término «individuo bajo la inspiración de la tradición idealista. Según su uso del término, «un ser individual es una Vida de la Experiencia que realiza ciertas Ideas de forma absolutamente final… La esencia de lo Real es ser Individuo o no permitir nada más de su misma especie, y sólo posee tal carácter como el único cumplimiento del fin”.[692]

Hemos visto, pues, que una idea es el cumplimiento incompleto o parcial de un determinado fin, la expresión de un deseo. Y la encarnación total de los deseos es el mundo en su conjunto. Así, cualquier idea en último término «significa»[693] la totalidad. De donde se sigue que en la totalidad, en el mundo como conjunto, puedo reconocerme a mí mismo. Hasta aquí, pues, podemos encontrar cierta verdad en el «misticismo» y estar de acuerdo con el místico oriental que «dice del yo y del mundo: *Ése eres Tú*».[694]

Es evidente, sin embargo, que en tanto incorporada a una fase especial de la conciencia, la voluntad se expresa a sí misma con vistas sólo a una parte del mundo o a determinados hechos del mundo. El resto reincide en un fondo vago al margen de la conciencia. De hecho, se convierte en el objeto de una experiencia posible. Con otras palabras, es preciso introducir un concepto tomado del racionalismo crítico.

Hasta ahora hemos pensado desde el punto de vista del sujeto finito individual. Pero si bien es cierto que en un sentido obvio el mundo es «mi mundo» y el de nadie más, es también obvio que si considero al mundo como simple y únicamente la encarnación de mi voluntad, estoy condenado al solipsismo. Está también claro que si postulo la existencia de otras vidas de experiencia además de la mía, pero considero cada una de estas vidas como completamente encerrada en sí, vuelvo a caer en la tesis del realismo, a saber, que la realidad consiste en entidades completamente separadas y mutuamente independientes. Así, para evitar el solipsismo sin volver a la tesis realista que hemos rechazado ya, tenemos que introducir una nueva dimensión o plano: el de la intersubjetividad.

Se dice ordinariamente, indica Royce, que llegamos a conocer la existencia de otras personas por razonamiento analógico. Es decir, al observar ciertos modos de comportamiento exterior, les atribuimos una voluntad como la nuestra. Pero si tal significa que tenemos primero un saber de nosotros mismos e inferimos luego la

existencia de los demás, «se acerca más a la verdad decir que primero aprendemos sobre nosotros mismos desde y a través de nuestros prójimos, antes que aprendamos sobre nuestros prójimos por analogía con nosotros mismos».[695] En realidad, tenemos una prueba siempre presente de la existencia de los demás, porque los demás son fuente de nuevas ideas: responden a nuestras preguntas; nos hablan; expresan opiniones contrarias a las nuestras; etc. Así, es precisamente a través del contacto social o por lo menos en la conciencia de la presencia de los demás, como formamos nuestras propias ideas y somos conscientes de lo que realmente queremos e intentamos. Como dice Royce, nuestros prójimos «nos ayudan a encontrar nuestro verdadero sentido».[696]

Pero si Royce rechaza la idea de que primero tengamos una conciencia clara de nosotros mismos e infiramos luego la existencia de los demás, menos aún intenta decir que tengamos primero una idea definida de los demás e infiramos luego que nosotros somos también personas. Dice, sin duda, que «parece que una vaga convicción de la existencia de nuestros prójimos es lo que antecede, hasta cierto punto, a la formación definida de una conciencia de nosotros mismos».[697] Pero tal tesis afirma que la conciencia clara de nosotros mismos y de los demás surge de una cierta conciencia social originaria, es decir, que se trata más de una diferenciación que de una inferencia. La autoconciencia empírica depende constantemente de una serie de efectos-contraste. «El Ego se conoce siempre en cuanto se opone al Alter.»[698] Ambos emergen de la conciencia social originaria.

A medida que se desarrolla la experiencia, el individuo percibe cada vez más las vidas interiores de los demás como algo privado, que escapa a la observación directa. Al propio tiempo progresivamente va teniendo conciencia de los objetos exteriores como instrumentos para determinados fines comunes a él y a los demás, así como de los fines e intereses particulares suyos y de los demás. Así surge la conciencia de una tríada: «mi prójimo y yo mismo, con la Naturaleza entre nosotros».[699]

El mundo de la Naturaleza lo conocemos sólo en parte, permaneciendo un gran sector del mismo en el reino de la experiencia posible. Pero hemos señalado ya las dificultades con que se encuentra el racionalismo crítico al querer explicar el estado ontológico de los objetos de una experiencia posible; y en cualquier caso la ciencia no nos permite creer que la Naturaleza sea simple y solamente la encarnación de la voluntad y el fin humanos. La hipótesis de la evolución; por ejemplo, nos lleva a concebir los entendimientos finitos como productos. En tal caso, sin embargo, se plantea el problema de cómo pueda salvarse la definición idealista del Ser a base del significado interno de las ideas consideradas como el cumplimiento parcial de un fin.

La respuesta de Royce a tal pregunta es fácil de prever. El mundo es en última instancia la expresión de un sistema absoluto de ideas que a su vez es el cumplimiento parcial de la voluntad divina. Dios, al expresarse en el mundo, se

constituye en el Individuo último. O, diciéndolo de otro modo, el Individuo último es la vida de la experiencia absoluta. Cada yo finito es una expresión única del fin divino, y cada uno de ellos se encarna y se expresa en su mundo. Pero «mi mundo» y «tu mundo» no son más que facetas de «el mundo», encarnación de la voluntad y del fin divino infinito. Y lo que para nosotros no es más que el objeto de una experiencia posible, para Dios es el objeto de la experiencia creativa real. «El mundo todo de la verdad y del ser debe existir sólo como presente, en toda su variedad, su riqueza, sus relaciones, su entera constitución, ante la unidad de una conciencia única que incluye el nuestro y todos los significados conscientes finitos en una aprehensión final eternamente presente.»[700] Royce puede, así, conservar su teoría del Ser, a saber, que «todo lo que es, es conocido conscientemente como el cumplimiento de una idea, y es conocido como tal, bien por nosotros mismos en el momento actual, bien por una conciencia que incluya a la nuestra».[701]

5. El yo finito y lo Absoluto; la libertad moral.

Hemos visto que para Royce el individuo es una *vida* de experiencia. Y si buscamos la naturaleza del yo en un sentido meta-empírico,[702] tenemos que concebirlo en términos éticos, no en términos de sustancia del alma. Porque sólo por la posesión de un único ideal, una única vocación, una única tarea vital, que es el «sentido» de mi pasado y la meta de mi futuro, «*me defino y me constituyo como un Yo*».[703] Tal vez, pues, podamos decir, hablando en una forma que recuerda el existencialismo, que para Royce el individuo finito se crea continuamente así mismo realizando un ideal único, cumpliendo una vocación determinada única.[704]

Valiéndose de esta idea del yo, Royce trata de enfrentarse con la objeción de que el idealismo absoluto priva de realidad, de valor y de libertad al yo finito. Por supuesto, no pretende negar ninguno de los datos empíricos que se refieren a la dependencia de lo psíquico con respecto a lo físico, o a la influencia en el yo de la circunstancia social, de la educación y otros factores parecidos. Pero insiste en que cada yo finito tiene una forma propia de conocer y de responder con sus actos a tal dependencia,[705] en tanto desde el punto de vista metafísico la vida de cada yo finito es una contribución única al cumplimiento del fin general de Dios. Royce tiene que admitir en realidad que cuando yo quiero, Dios quiere en mí, y que mi acción es parte

de la vida divina. Pero tal concesión, dice, es totalmente compatible con la afirmación de que el yo finito puede obrar con libertad. Porque por el mismo hecho de ser una expresión *única* de la voluntad divina, la voluntad de la que proceden mis actos es *mi* voluntad. «La individualidad de tu acto *es* tu libertad.»[706] Es decir, yo soy el modo de expresión de la voluntad divina; y si mis actos proceden de mí, son actos libres. De hecho, en un sentido, es cierto que el Espíritu divino nos fuerza, pero «en el sentido de que te fuerza a ser un individuo y a ser libre».[707]

Así, Royce sostiene que toda voluntad finita busca lo Absoluto, de tal forma que «buscar algo que no sea lo Absoluto mismo es en realidad, aún para el yo más perverso, sencillamente imposible».[708] En otras palabras, todo yo finito tiende por su misma naturaleza, conscientemente o no, a unificar cada vez más su voluntad con la voluntad divina. Nuestros deberes están en función del tipo de comportamiento que pueda aproximarnos más a este fin. Y una regla moral es la regla que, de ser seguida, nos aproximaría más al fin propuesto que si actuáramos en sentido contrario a tal regla. Está, pues, bastante claro que en la ética de Royce el concepto del bien es importantísimo, y que el deber está en relación con los medios necesarios para alcanzar este bien, a saber, la unión consciente de nuestra voluntad con la voluntad divina. Pero no está tan claro que pueda uno rebelarse contra la voluntad divina o contra un precepto conocido de la ley moral. Porque si buscamos inevitablemente a lo Absoluto, parece seguirse que si una persona actúa de una forma que de hecho no le aproxima al último fin que siempre busca, lo hace simplemente por ignorancia, por defecto de conocimiento. Así, se plantea la pregunta: «¿puede el yo finito, conociendo el deber, escoger libremente en cualquier sentido, rebelarse u obedecer?»[709]

Royce contesta en primer lugar que si bien el hombre que tenga un conocimiento claro de lo que debe hacer, actuará de acuerdo con tal conocimiento, puede voluntariamente concentrar su atención en algún otro lugar, de forma que aquí y ahora ya no sepa exactamente lo que debe hacer. «Pecar es *olvidar conscientemente*, por un estrechamiento del campo de atención, un deber ya conocido.»[710]

Dadas las premisas de Royce, tal respuesta no es muy adecuada. Claro está que podemos darle un cierto valor a su idea del cambio de atención. Supongamos, por ejemplo, que estoy sinceramente convencido de que obraría mal si actuara en un sentido que considero produce un placer sensual. Cuanto más concentre mi atención en los aspectos placenteros de tal forma de actuar, tanto más mi convicción de que es una acción mala tenderá a desaparecer del marco de la conciencia, y llegará a ser inefectiva. Todos sabemos que tal tipo de situaciones se da con bastante frecuencia. Y corrientemente se diría que el agente debiera tener cuidado de no concentrar la atención en los aspectos placenteros de una forma de actuar que sabe sinceramente que no es buena. Si lo hace, es últimamente responsable de lo que ocurra. Pero

aunque tal punto de vista es evidentemente razonable, se plantea inmediatamente la pregunta: ¿ cómo puede ser responsable el agente de escoger concentrar la atención en una cierta dirección, si él es en su totalidad expresión de la voluntad divina? ¿No hemos llevado el problema demasiado lejos?

Royce tiende más bien a eludir el tema, volviendo al de la superación del mal en la totalidad. En general, el sentido de su respuesta parece ser que ya que el hombre dirige la atención de acuerdo con su voluntad, el hombre es responsable de ello y, por tanto, del resultado. El hecho de que la voluntad humana sea la expresión de la voluntad divina no cambia la situación. En tales circunstancias, no parece que Royce pueda decir nada más. Porque aunque es cierto que quiere mantener la libertad humana y la responsabilidad en un sentido real, querer mantener al mismo tiempo la teoría de un Absoluto que lo incluye todo influye inevitablemente en su consideración de la libertad. La libertad moral se convierte «simplemente en la libertad de retener por la atención u olvidar por inatención, un deber ya presente en la propia conciencia finita».[711] A la pregunta de si retener u olvidar no está ya determinado por lo Absoluto, Royce sólo puede contestar que depende de la propia voluntad del hombre, y que actuar según la propia voluntad es actuar libremente, aun cuando la voluntad finita sea una encarnación particular de la voluntad divina.

6. El aspecto social de la moral.

Puesto que Royce acentúa —en una forma que nos recuerda a Fichte— la unicidad de la tarea que todo ser finito tiene que llevar a cabo, no puede esperarse que dedique mucho tiempo a desarrollar una teoría de las reglas morales universales.[712] Y tal vez no sea exagerado decir que para él el precepto fundamental es, como para Emerson, «¡Sé un individuo!, es decir, encuentra y cumple tu única tarea». Al mismo tiempo, sería completamente falso describirlo como empequeñeciendo la idea de la comunidad. Al contrario, puede considerarse su teoría ética como una contribución a la exigencia de Harris, en su programa de filosofía especulativa, de una teoría social que satisfaciera las necesidades de una conciencia nacional que se apartase del puro individualismo. Según Royce, todos los yos finitos se relacionan mutuamente, precisamente porque son expresiones únicas de una voluntad infinita. Y todas las vocaciones individuales o tareas vitales son elementos de una tarea común: el

cumplimiento del fin divino. Así, Royce predica la lealtad a la comunidad ideal; a la «Gran Comunidad», como la llama él.[713]

En *The Problem of Christianity* (*El problema del Cristianismo*, 1913), Royce define la lealtad como «la voluntaria y total dedicación de un yo a una causa, cuando la causa es algo que une a muchos yos en uno y en lo que, por tanto, consiste el interés de la comunidad».[714] Y ve en la iglesia, la comunidad de los creyentes, especialmente tal como la presentan las epístolas paulinas, la encarnación del espíritu de lealtad, de la dedicación a un ideal común y de la lealtad a la comunidad ideal a la que debe amarse como si se tratara de una persona. Esto no significa, sin embargo, que Royce trate de identificar lo que él llama la «Gran Comunidad» con una iglesia histórica, más que con un Estado histórico. La «Gran Comunidad» está más cerca del reino de los fines kantiano; es la comunidad humana ideal. Ahora bien, aunque sea un ideal al cual hay que tender, más que una sociedad histórica real existente aquí y ahora, no está en la base del orden moral, precisamente porque es el fin o *telos* de la acción moral. Es cierto que sólo el individuo puede elaborar su vocación moral: nadie puede hacerlo por él. Pero por la misma naturaleza del yo, la verdadera individualidad sólo puede realizarse por la lealtad a la «Gran Comunidad», a una causa ideal que aúne a todos los hombres.

Profundamente influido por C. S. Peirce, Royce viene a acentuar el papel de la interpretación en el conocimiento y en la vida humanos; y aplica tal idea a su teoría ética. Por ejemplo, el individuo no puede realizarse y alcanzar la verdadera mismidad o personalidad sin darle un fin o un plan a su vida, en relación al cual los conceptos tales como bien y mal, yo superior y yo inferior, adquieran un significado concreto. Pero el hombre llega a concebir el plan de su vida o el fin ideal sólo por un proceso de interpretarse a sí mismo. Además, tal interpretación se lleva a cabo sólo en un contexto social, a través de la actividad recíproca con los demás. No cabe duda de que los demás me ayudan a interpretarme a mí mismo, y que yo ayudo a los demás a interpretarse a sí mismos. En un cierto sentido tal proceso tiende más a la división que a la unión, puesto que cada individuo se hace más consciente de su yo en tanto poseedor de una tarea única. Pero si atendemos a la estructura social del yo, tenemos que formarnos la idea de una comunidad de interpretación ilimitada, es decir, de la humanidad en tanto ocupada, a lo largo del tiempo, en la tarea común de interpretar el mundo físico y sus propios fines, ideales y valores. Todo progreso en el conocimiento científico y en la intuición moral implica un proceso de interpretación.

El objeto supremo de la lealtad como categoría moral es, pensaba Royce, esta comunidad de interpretación ideal. Pero a medida que fue envejeciendo, acentuó la importancia de las comunidades limitadas, tanto para el desarrollo moral como para el cumplimiento de una reforma social. Si pensamos, por ejemplo, en dos individuos que discuten sobre la posesión de cierta propiedad, podemos decir que tal situación

potencialmente peligrosa se transforma por la intervención de una tercera parte: el juez. La relación triádica sustituye a la relación diádica potencialmente peligrosa, y queda establecida una comunidad de interpretación a pequeña escala. Así, Royce trata de mostrar las funciones mediadoras o interpretativas y moralmente educativas de instituciones tales como el sistema judicial, siempre a la luz de la idea de interpretación. Aplica tal idea incluso a la institución de los seguros y desarrolla, como defensa contra la guerra, un esquema de seguridad a escala internacional.[715] Algunos de sus críticos tal vez hayan visto en tales ideas una mezcla típicamente norteamericana de idealismo con un pragmatismo a ras de tierra. Lo que no significa, por supuesto, que tal mezcla esté mal. En cualquier caso, Royce evidentemente vio que si los fines individuales tenían que preceder a la teoría ética, se necesitaba algo más que una exhortación a que los hombres fueran leales a la comunidad ideal de interpretación.

7. La inmortalidad.

Por lo dicho hasta aquí, está claro que Royce da a la personalidad única un valor que no podía atribuírsele en la filosofía de Bradley. No sorprende, pues, que le interese mucho más que a Bradley el problema de la inmortalidad, y que sostenga que el yo se conserva en lo Absoluto.

Al tratar este tema, Royce, entre otros aspectos, se demora en el tema kantiano de que la actividad moral del individuo no puede tener un fin temporal. «Una actividad moral conscientemente última es una contradicción de términos… El servicio de lo eterno es un servicio por esencia ilimitado. No puede haber una acción moral última.»[716] Evidentemente, tal argumentación no podía por s sí sola demostrar la inmortalidad. Es cierto que si reconocemos una ley moral, debemos verla como algo que pesará sobre nosotros toda la vida. Pero no se deduce de esta sola premisa que el yo sobreviva a la muerte del cuerpo y sea capaz de seguir realizando una vocación moral. Pero para Royce, en tanto metafísico, el universo es tal que el yo finito, como expresión única de lo Absoluto y representante de un valor irremplazable, tiene que seguir existiendo. El yo ético es siempre algo que se está haciendo; y como debe cumplirse el fin divino, se justifica la creencia de que después de la muerte del cuerpo el yo alcance la verdadera individualidad en una forma superior. Pero «no sé en

absoluto ni pretendo adivinar por qué proceso se expresa luego la individualidad de nuestra vida humana. Espero hasta que esta dimensión mortal alcance la Individualidad».[717] Evidentemente, en tal afirmación de la inmortalidad, lo que realmente cuenta es la visión metafísica general que tiene Royce de la realidad, unida a su valoración de la personalidad.

8. Las series infinitas y la idea de un sistema autorepresentativo.

Al final del primer volumen de las «Gifford lectures» de Royce hay un «ensayo suplementario» en el cual muestra su desacuerdo con Bradley con respecto al tema de la multiplicidad infinita. Bradley —puede recordarse— sostiene que el pensamiento relacional nos implica en un conjunto de series infinitas. Si, por ejemplo, las cualidades *A* y *B* se relacionan por medio de la relación *R*, nos encontramos frente a dos posibilidades: decir que *R* es completamente reductible a *A* y *B*, o que no es completamente reductible a ellas. En el primer caso hay que sacar la conclusión de que *A* y *B* no se relacionan en absoluto. En el segundo caso, habrá que postular otras relaciones, a fin de relacionar *A* y *B* con *R*, y así ilimitadamente. Nos sentimos, pues, forzados a postular una multiplicidad realmente infinita. Pero tal concepto es autocontradictorio. Por lo tanto, habrá que concluir que el pensamiento relacional es incapaz de dar cuenta coherentemente de cómo la Multiplicidad procede del Uno y está unificado en él y que el mundo ofrecido por tal pensamiento pertenece a la esfera de lo aparente, opuesta a la de la realidad. Royce, sin embargo, trata de demostrar que el Uno puede expresarse en series infinitas «bien ordenadas» sin encerrar contradicción, y que, por lo tanto, el pensamiento puede dar cuenta coherentemente de la relación entre lo Uno y la Multiplicidad. Tal vez sea discutible que Royce se enfrente realmente con el problema de Bradley atribuyéndole desde el principio la tesis de que una multiplicidad realmente infinita es «un concepto autocontradictorio», [718] y añadiendo luego que una serie infinita en matemáticas no encierra contradicción. Pero si bien Royce desarrolla su propia tesis de la relación entre lo Uno y lo Múltiple en el contexto de una controversia con Bradley, lo que en realidad le interesa es, sin duda, explicar sus propias ideas.

La atención de Royce fue dirigida por C. S. Peirce hacia la lógica de las

matemáticas,[719] y los «ensayos suplementarios» muestran el fruto de los estudios de Royce sobre tal tema. En una serie matemática infinita, tal la de los números enteros, la infinitud de la serie se debe a una operación recursiva del pensamiento, operación que debe definirse como «la que, *de ser expresada con una finalidad determinada,* envolvería, en la región en que ha recibido expresión, una variedad infinita de hechos ordenados por series, relacionados con el fin en cuestión».[720] En general, si suponemos un fin tal que al tratar de expresarlo por medio de una sucesión de hechos, los datos ideales que empezaran a explicarlo requirieran como parte de su propio «significado» unos datos adicionales que fueran a su vez expresiones posteriores del significado original y exigieran al mismo tiempo otras nuevas expresiones, en tal caso tendríamos una serie interminable producida por una operación recursiva del pensamiento.

Unas series de esta índole pueden ser consideradas adecuadamente como una totalidad. En realidad, no es una totalidad, en el sentido de que no podemos contar hasta el fin y completar la serie, porque es infinita o interminable *ex hypotbesi*. Pero si tomamos, por ejemplo, la serie de los números enteros, «el matemático puede considerarlos como *dados* por medio de su definición universal y de su consiguiente diferencia clara entre ellos y los demás objetos de pensamiento».[721] En otras palabras, entre las ideas de totalidad y de serie infinita no hay una repugnancia intrínseca. Y podemos concebir a lo Uno como expresándose por sí mismo en una serie infinita o, mejor, en una pluralidad de series infinitas coordinadas: la pluralidad de las vidas de experiencia. Esto nos da, por supuesto, un concepto más dinámico que estático de lo Uno, lo cual es esencial para la metafísica de Royce, que pone el acento en la voluntad y el fin divinos y en el «sentido interno» de las ideas.

Royce define una serie infinita de este tipo como un sistema autorepresentativo. Y encuentra ejemplos de ello en «todos los sistemas matemáticos continuos y distintos de cualquier tipo infinito».[722] Pero un simple ejemplo dado por el mismo Royce servirá mejor para aclarar lo que entiende por un sistema autorepresentativo. Supongamos que decidimos que hay que dibujar un mapa de una pequeña parte de Inglaterra que la reproduzca hasta el último detalle, incluyendo todos los contornos y todas las señales, sean naturales o artificiales. Puesto que el propio mapa quedará constituido en un elemento de Inglaterra, habrá que dibujar otro mapa dentro del primero que lo reproduzca, si realmente quiere realizarse el propósito originario. Y así indefinidamente. Es cierto que tal representación interminable de Inglaterra sería físicamente imposible. Pero podemos concebir una serie interminable de mapas unos dentro de otros, una serie que, aunque no pudiera completarse en el tiempo, pudiese considerarse como ya implicada en nuestro propósito o «sentido» original. El observador que comprendiera la situación y observara los mapas, no vería ningún mapa último. Pero sabría por qué no puede haberlo. Así, no vería ninguna

contradicción o irracionalidad en la infinitud de la serie. Y la serie constituiría un sistema autorepresentativo.

Si aplicamos tal idea a la metafísica, el universo aparecerá como una serie infinita, una totalidad sin fin, expresión de un único fin o plan. Hay, por supuesto, series subordinadas y coordinadas: en especial las series que constituyen las vidas de los yos finitos. Pero están todas ellas comprendidas en una serie infinita unificada que no tiene un último miembro, sino que está «dada» como totalidad en el sentido interno de la idea divina o sistema absoluto de las ideas. Lo Uno, según Royce, debe expresarse en la interminable serie que constituye su vida de experiencia creativa. En otras palabras, debe expresarse en lo Múltiple. Y puesto que la serie interminable es la expresión progresiva o el cumplimiento de un único fin, la totalidad de la realidad es un sistema autorepresentativo.

9. Algunos comentarios críticos.

Es evidente que Royce, con su exaltación de la personalidad, no tiene ninguna intención de abandonar el teísmo por completo y de usar el término «lo Absoluto» simplemente como un nombre del mundo en tanto totalidad abierta, es decir, una serie a la cual no puede asignársele un último miembro. El mundo es para él la encarnación del sentido interno de un sistema de ideas que son a la vez el cumplimiento parcial de un fin. Y lo Absoluto es un yo; es más personal que impersonal; es una conciencia eterna e infinita. Así, puede ser definido propiamente como Dios. Y Royce describe a la serie infinita que constituye el universo temporal como presente de una vez por todas, *tota simul*, en la conciencia divina. En efecto, está dispuesto a elogiar a Santo Tomás de Aquino por su estudio del conocimiento divino; y él mismo usa la analogía de la conciencia que tenemos de una sinfonía como una totalidad, conciencia que evidentemente es del todo compatible con el conocimiento de que esta parte precede a aquélla. Así, según Royce, Dios es consciente de la sucesión temporal, si bien toda la serie temporal está presente en la conciencia eterna.

Al mismo tiempo Royce rechaza la separación dualista del mundo y Dios, que considera característica del teísmo, y acusa a Santo Tomás de concebir «la existencia temporal del mundo creado como separada de la vida eterna que pertenece a Dios».

[723] Lo Múltiple existe en la unidad de la vida divina. «La simple unidad es meramente imposible. Dios no puede ser Uno más que siendo Múltiple. Ni podemos nosotros, los distintos yos, ser algo múltiple, si no somos Uno en Él.»[724]

Con otras palabras, Royce trata de reinterpretar el teísmo a la luz del idealismo absoluto. Intenta conservar la idea de un Dios personal, combinándola con la idea de un Absoluto que lo incluya todo, representado como el Universal de los universales.[725] Y ésta no es una posición fácil de mantener. De hecho, su ambigüedad queda ilustrada por el uso que hace Royce del término «individuo» Si hablamos de Dios como el supremo o último Individuo, tendemos naturalmente a pensarle como un ser personal y a pensar el mundo como la expresión «externa» de su voluntad creadora. Pero para Royce el término «individuo», significa, como hemos visto, una vida de experiencia. Y según este significado del término. Dios se convierte en la vida de la experiencia absoluta e infinita, en donde todas las cosas finitas son inmanentes. En tanto la interpretación de la existencia de las cosas finitas como expresión de una voluntad intencional insinúa una creación en sentido teísta, la definición de Dios como experiencia absoluta sugiere una relación bastante distinta. Claro que Royce trata de unificar ambas ideas con el concepto de la experiencia creativa; pero en su filosofía parece haber un matrimonio algo inestable entre el teísmo y el idealismo absoluto.

Por supuesto, es notoriamente difícil expresar la relación entre lo finito y lo infinito sin tender o a un monismo en el cual lo Múltiple quede relegado a la esfera de lo aparente o sumergido en lo Uno, o a un dualismo que haga inapropiado el uso del término «infinito». Y ciertamente no es posible evitar ambas posiciones sin recurrir a una teoría clara de la analogía del ser. Pero las afirmaciones de Royce sobre el tema del ser son algo desconcertantes.

Por una parte, se nos dice que el ser es la expresión o la encarnación del significado interno de una idea y, por tanto, del fin o la voluntad. Pero aunque la subordinación del ser al pensar sea característica del idealismo metafísico, la pregunta que inevitablemente se plantea es la de si el propio pensamiento no es una forma del ser. Y lo mismo puede preguntarse con respecto a la voluntad. Por otra parte, se nos dice que lo últimamente real, y por tanto la presumible forma última del ser, es el individuo. Y puesto que Dios es el Individuo de los individuos, parece deducirse que debe ser el ser supremo y absoluto. Ahora bien, se nos dice también que consideremos a la «individualidad, y por consiguiente al ser, ante todo como una expresión de la voluntad».[726] Considerar a la individualidad como expresión de la voluntad no es tan difícil si interpretamos la individualidad como una vida de expresión. Pero considerar al ser como una expresión de la voluntad no es tan fácil. Porque vuelve a surgir la pregunta: ¿no es la voluntad un ser? Claro que sería posible restringir el uso del término «ser» al ser material. Pero entonces difícilmente podría

considerarse a la individualidad, en el sentido que Royce da al término, como un ser.

No obstante, a pesar de la ambigüedad y la falta de precisión de sus escritos, la filosofía de Royce impresiona por su sinceridad. Evidentemente es la expresión de una fe sostenida profundamente: fe en la realidad de Dios, en el valor de la personalidad humana y en la unidad de la humanidad en y a través de Dios, unidad que sólo puede realizarse adecuadamente mediante las contribuciones individuales a una actividad moral común. Royce tenía sin duda algo de predicador. Pero la filosofía que predicó ciertamente significaba para él mucho más que un ejercicio o juego intelectual.

Debería añadirse que, según la opinión de ciertos comentaristas,[727] Royce llegó a abandonar su teoría de la Voluntad Absoluta y a sustituirla por la idea de una ilimitada comunidad de interpretación, es decir, una ilimitada comunidad de individuos finitos. Y desde un punto de vista puramente ético, tal cambio sería comprensible; porque se desharía de la objeción, que el propio Royce tenía presente, de que es difícil, si de hecho es posible, reconciliar la teoría de la Voluntad Absoluta con la idea de unos seres humanos concebidos como puros agentes morales. Al mismo tiempo, la sustitución de una comunidad de individuos finitos por lo Absoluto sería un cambio totalmente radical. Y no es fácil ver, de ningún modo, cómo tal comunidad podría realizar, por decirlo así, la función cosmológica de lo Absoluto. Así, aun cuando la idea de lo Absoluto quede relegada en los últimos escritos de Royce, uno duda en aceptar la tesis de que positivamente haya rechazado la idea, a menos que, por supuesto, uno se sienta llevado a hacerlo por la fuerza de la evidencia empírica. Y hay sin duda alguna evidencia. En los últimos años el propio Royce se refirió a un cambio en su idealismo. No podemos decir, pues, que la idea de que sustituyó su primera concepción de lo Absoluto por la comunidad ilimitada de interpretación no tenga fundamento. Royce no parece, sin embargo, haber sido todo lo explícito que uno hubiera deseado sobre la naturaleza y extensión exactas del cambio al cual se refiere.

Capítulo XIII El idealismo personal y otras tendencias

1. La crítica de Howison a Royce en favor de su propio pluralismo ético.

George Holmes Howison (1834-1916), miembro de la Philosophical Society de St. Louis y del *Kant Club* de W. T. Harris, fue primero profesor de matemáticas. Pero en 1872 aceptó la cátedra de lógica y de filosofía en el Massachusetts Institute of Technology, de Boston, puesto que ocupó hasta 1878, en que se fue a Alemania por dos años. En Alemania recibió la influencia del hegeliano de izquierda Ludwig Michelet (1801-1893) y, como el propio Michelet, interpretó la Idea absoluta o la Razón cósmica de Hegel como un ser personal: Dios. En 1884 llegó a ser profesor de la Universidad de California. Su obra *The Limits of Evolution and Other Essays* (*Los límites de la evolución y otros ensayos*) apareció en 1901.

Se ha dicho ya que Howison participó en la discusión que sirvió de base para *El concepto de Dios* (1897), obra a la que nos hemos referido en el capítulo dedicado a Royce. En su introducción al libro, Howison llama la atención sobre la existencia de un cierto acuerdo básico entre los participantes en la discusión, especialmente en lo que se refiere a la personalidad de Dios, y a la íntima relación entre los conceptos de Dios, libertad e inmortalidad. Pero si bien admite un cierto aire de familia entre los distintos tipos de idealismo, esto no le impide desarrollar una enérgica crítica de la filosofía de Royce.

En primer lugar, si se define al ser a base de su relación con el significado interno de una idea, ¿cómo —pregunta Howison— es posible distinguir si la idea en cuestión es mi idea o la de un yo infinito que lo incluye todo? El factor que mueve a Royce —y a los que participan de su perspectiva general— a rechazar el solipsismo en pro de un idealismo absoluto, es una respuesta instintiva a las exigencias del sentido común, más que un argumento lógico y convincente. En segundo lugar, aunque Royce sin duda intenta conservar la libertad y la responsabilidad individual, sólo puede hacerlo a costa de la coherencia. Porque el idealismo absoluto implica lógicamente la fusión de los seres finitos en lo Absoluto.

Se ha definido la filosofía de Howison como un pluralismo ético. La existencia toma la forma de espíritus, y de los contenidos y orden de la experiencia de éstos; el

mundo espacio-temporal debe su ser a la coexistencia de los espíritus. Cada espíritu es una causa eficiente libre y activa y tiene en sí misma el origen de su actividad. Al mismo tiempo, cada espíritu es miembro de una comunidad de espíritus, la Ciudad de Dios, cuyos distintos miembros están unidos por una relación de causalidad final, es decir, por su atracción hacia un ideal común: la realización plena de la Ciudad de Dios. La consecuencia humana no está sólo encerrada en sí, sino que, cuando se desarrolla, se reconoce como miembro de lo que Howison llama «conciencia» o «razón completa». Y el movimiento hacia un ideal o un fin común recibe el nombre de evolución.

Todo esto tal vez parezca estar muy cerca de la tesis de Royce, excepto quizá por la insistencia de Howison en que la fuente de actividad de cada espíritu hay que buscarla dentro del espíritu mismo. Pero Howison trata de evitar lo que considera las consecuencias lógicas y desastrosas de la filosofía de Royce, poniendo el acento en la causalidad final. Dios representa el ideal personificado de cada espíritu, con lo cual Howison no pretende decir que Dios no tenga otra existencia que la de ser un ideal humano. Lo que quiere decir es que el modo de acción divina en el espíritu humano es el de causalidad final, más que el de causalidad eficiente. Dios atrae al yo finito como hacia un ideal; pero la respuesta del yo a Dios es más una actividad propia del yo, que la acción de Dios o de lo Absoluto. En otras palabras, Dios actúa iluminando la razón y atrayendo la voluntad hacia el ideal de la unidad de los espíritus libres en él, más que determinando la voluntad humana mediante una causalidad eficiente o el ejercicio del poder.

2. El idealismo evolucionista de Le Conte.

Otro participante en la discusión a que nos hemos referido antes fue Joseph Le Conte (1823-1901), profesor de la Universidad de California. Tras una carrera de geólogo, Le Conte se interesó por los aspectos filosóficos de la teoría de la evolución y desarrolló lo que podría llamarse un idealismo evolucionista.[728] Como fuente última de la evolución vio una energía divina que se expresa inmediatamente en las fuerzas físicas y químicas de la Naturaleza. Pero el flujo de tal energía divina se va individualizando progresivamente, a medida que avanza la organización de la materia. La filosofía de Le Conte es, pues, pluralista, porque sostiene que en el

proceso evolutivo encontramos la emergencia de sucesivas formas auto-activas cada vez más altas de individuos, hasta llegar a la forma superior del ser individual alcanzada: el ser humano. En el hombre puede reconocerse el flujo o la chispa de la vida divina y entrar en comunión consciente con su último fundamento. De hecho, puede esperarse una elevación progresiva del hombre al nivel del hombre «regenerado», que goce de un grado superior de desarrollo espiritual y moral.

Howison intentó acercarse a la filosofía a través de la filosofía crítica de Kant repensada a la luz del idealismo metafísico. La aproximación de Le Conte fue más bien un intento de mostrar que la teoría de la evolución libera a la ciencia de todas las implicaciones materialistas y apunta hacia un idealismo religioso y ético. Tuvo cierta influencia en el pensamiento de Royce.

3. El idealismo personal de Bowne.

Además de Howison, cuya filosofía hemos calificado de idealismo ético, uno de los representantes más influyentes del idealismo personal en Norteamérica fue Borden Parker Bowne (1847-1910). De estudiante, en Nueva York, escribió una crítica de Spencer. Durante varios años de estudio en Alemania recibió la influencia de Lotze, especialmente en lo que se refiere a la teoría de éste sobre el yo.[729] En 1876 Bowne llegó a ser profesor de filosofía en la Universidad de Boston. Entre sus escritos figuran *Studies in Theism* (*Estudios sobre el teísmo*, 1879), *Metaphysics* (*Metafísica*, 1882), *Philosophy of Theism* (*La filosofía del teísmo*, 1887), *Principles of Ethics* (*Los principios de la ética*, 1892), *The Theory of Thought and Knowledge* (*La teoría del pensamiento y del conocimiento*, 1897), *The Immanence of God* (*La inmanencia de Dios*, 1905) y *Personalism* (*El personalismo*, 1908). Los títulos muestran con suficiente claridad la orientación religiosa de su pensamiento.

Bowne definió al principio su filosofía como empirismo trascendental, considerando el notable papel que tuvo en su pensamiento una teoría de las categorías inspirada en Kant. Éstas no se deducen sólo empíricamente, no son resultados fortuitos de la adaptación al ambiente en el proceso evolutivo: son también expresión de la naturaleza del yo y de su experiencia de sí, lo que muestra que el yo es una unidad activa y no un mero postulado lógico, como creyó Kant. De hecho, el yo o la persona, caracterizada por la inteligencia y la voluntad, es la única causa eficiente

real. Porque la causa eficiente es esencialmente volitiva. En la Naturaleza se encuentran uniformidades, pero no una causalidad en el sentido propio del término.

Tal idea de la Naturaleza constituye la base de una filosofía de Dios. La ciencia dice cómo ocurren las cosas. Y podemos decir que explica hechos, si por tal se entiende que los muestre como ejemplos o casos de las generalizaciones descubiertas por la experiencia y llamadas «leyes». «Pero en el sentido causal, la ciencia no explica nada. Aquí la única posibilidad es la explicación sobrenatural.»[730] Es cierto que en la misma ciencia la idea de Dios no es más necesaria que en la fabricación de zapatos. Porque la ciencia es simplemente clasificatoria y descriptiva. Pero en cuanto volvemos a la metafísica, vemos el orden de la Naturaleza como el efecto de la constante actividad de una suprema voluntad racional. En otras palabras, en lo que a sus causas se refiere, cualquier hecho de la Naturaleza es tan sobrenatural como podría serlo un milagro. «Porque en ambos estaría implicado Dios de igual modo.»[731]

Podemos formarnos ahora una idea amplia de la realidad. Si, como cree Bowne, ser real es actuar, y si la actividad en el sentido total del término sólo puede atribuirse a las personas, se sigue que sólo las personas son, por decirlo así, completamente reales. Tenemos, así, la idea de un sistema de personas entre las cuales se da una serie de relaciones activas a través de la instrumentalidad del mundo externo. Y este sistema de personas, según Bowne, debe ser la creación de una Persona suprema: Dios. Por una parte, un ser que fuera menos que persona no podría ser la causa suficiente de personas finitas. Por otra parte, si podemos aplicar la categoría de causalidad a un mundo en el cual lo infrapersonal no ejerce una causalidad eficiente real, esto se debe sólo a que el mundo sea la creación de un ser personal que tenga una actividad inmanente en el mundo. Así, la última realidad aparece con un carácter personal, como un sistema de personas con una Persona suprema a la cabeza.

El personalismo, como Bowne acaba llamando a su filosofía, es «la única metafísica que no se disuelve en abstracciones que se anulen a sí mismas».[732] Auguste Comte, según Bowne, hizo bien no sólo limitando la ciencia al estudio de las uniformidades de coexistencia y consecuencia entre fenómenos y excluyendo de ella toda investigación propiamente causal, sino también rechazando la metafísica en la medida en que es un estudio de ideas y categorías abstractas que pretende proporcionar una serie de explicaciones causales. Pero el personalismo es inmune frente a las objeciones que pueden plantearse contra la metafísica tal como Comte la entendió. Porque no busca las explicaciones causales que, según las propias palabras de Comte, la ciencia no puede proporcionar valiéndose de categorías abstractas. El personalismo ve en tales categorías sólo las formas abstractas de la vida consciente de sí, y la explicación causal última se encuentra en una voluntad racional suprema. Es cierto que la metafísica personalista tal vez parezca implicar una vuelta a lo que

Comte consideraba la primera etapa del pensamiento humano, la etapa teológica, en la cual las explicaciones se buscaban en las voluntades divinas o en una voluntad divina. Pero el personalismo eleva esta etapa a un nivel superior, puesto que las voluntades caprichosas son sustituidas por una voluntad racional infinita.[733]

4. El idealismo objetivo de Creighton.

El idealismo objetivo, como se le llama ordinariamente, turo come principal representante a James Edwin Creighton (1861-1924), que en 1892 sucedió a J. G. Schurman[734] en la dirección de la Sage School, en la Universidad de Cornell. En 1920 llegó a ser el primer presidente de la American Philosophical Association. Sus principales artículos se reunieron y publicaron póstumamente en 1925 con el título de *Studies in Speculative Philosophy* (*Estudios de filosofía especulativa*).[735]

Creighton distingue dos tipos de idealismo. El primero, al que llama «mentalismo», no es más que la antítesis del materialismo. En tanto el materialista interpreta lo psíquico como una función de lo físico, el mentalista reduce las cosas materiales a fenómenos psíquicos, a estados de conciencia o a ideas. Y puesto que no se puede reducir el mundo material a los estados de conciencia de ciertos individuos finitos sin caer en el absurdo, el mentalista tiene que postular forzosamente un entendimiento absoluto. El ejemplo más claro de este tipo de idealismo es la filosofía de Berkeley. Pero hay algunas variantes, como el panpsiquismo.

El otro tipo principal de idealismo es el idealismo objetivo o especulativo, que no trata de reducir lo físico a lo psíquico, sino que considera a la Naturaleza, al yo y a los otros yos como tres momentos o factores distintos, pero coordinados y complementarios dentro de la experiencia. Con otras palabras, la experiencia nos enfrenta con el ego, los otros yos y la Naturaleza como factores distintos e irreductibles, que al mismo tiempo están comprendidos en la unidad de la experiencia. Y el idealismo objetivo intenta elaborar las implicaciones de esta estructura básica de la experiencia.

Por ejemplo, aunque la Naturaleza es irreductible al entendimiento, ambos se relacionan mutuamente. Así, pues, la Naturaleza no puede ser simplemente heterogénea con respecto al entendimiento: debe ser inteligible. Lo que significa que aunque la filosofía no pueda llevar a cabo el trabajo de las ciencias empíricas, no está

destinada simplemente a aceptar las relaciones científicas de la Naturaleza sin añadir nada. La ciencia coloca a la Naturaleza en el centro del cuadro: la filosofía la muestra en coordinación con la experiencia, en su relación con el espíritu. Esto no significa que el filósofo pueda contradecir, ni tan sólo poner en duda los descubrimientos científicos. Significa que su labor es mostrar el significado del mundo representado por las ciencias con respecto a la totalidad de la experiencia. En otras palabras, es posible una filosofía de la Naturaleza.

Además, el idealismo objetivo procura no situar al ego en el centro del cuadro, tomándolo como un punto de partida último e intentando demostrar, por ejemplo, la existencia de los otros yos. El idealista objetivo, en tanto admite una diferencia entre los individuos, reconoce también que no hay yos individuales aislados de la sociedad. Y estudiará, por ejemplo, el sentido de la moral, de las instituciones políticas y de la religión, como resultados o productos, según sea el caso, de una sociedad de yos dentro del contorno humano: digamos la Naturaleza.

De acuerdo con tales ideas, que tienen una afinidad obvia con el hegelianismo, la *Cornell School* del idealismo ponía el acento en el aspecto social del pensamiento. En lugar de estar dividida en tantos sistemas como filósofos, la filosofía debería ser, como la ciencia, un trabajo de cooperación. Porque es más el pensamiento del espíritu que existe en y a través de la sociedad de los yos, que el del pensador individual considerado precisamente como tal.

5. Sylvester Morris y el idealismo dinámico.

El idealismo objetivo, representado especialmente por Creighton, se asoció a la Universidad de Cornell. Otro tipo de idealismo, el llamado idealismo dinámico, se asoció a la Universidad de Michigan, donde su principal expositor fue George Sylvester Morris (1840-1889).[736] Después de estudiar en Dartmouth College y en el Union Theological Seminary de Nueva York, Morris pasó algunos años en Alemania, donde recibió la influencia de Trendelenburg,[737] en Berlín. En 1870 empezó a enseñar lenguas modernas y literatura en Michigan, y desde 1878 dio una serie de conferencias sobre ética e historia de la filosofía en la Universidad John Hopkins. Posteriormente llegó a ser decano de la facultad de filosofía de Michigan. Sus escritos incluyen *British Thought and Thinkers* (*Pensamiento y pensadores*

británicos, 1880), *Philosophy and Christianity* (*La filosofía y el cristianismo*, 1883) y *Hegel's Philosophy of the State and of History: An Exposition* (*Exposición de la Filosofía del Estado y de la historia en Hegel*, 1887). Tradujo también al inglés la *Historia de la filosofía* de Ueberweg (1871-1873), en el segundo volumen de la cual incluyó una sección sobre Trendelenburg.

Bajo la influencia de Trendelenburg, Morris colocó al frente de su filosofía la idea aristotélica del movimiento, es decir, la idea de la actualización de la potencialidad, de la expresión activa de una entelequia. La vida es, evidentemente, movimiento, energía; pero el pensamiento es también una actividad espontánea, afín a otras formas de energía natural. Y de ahí se sigue que no pueda describirse propiamente la historia del pensamiento como un desarrollo dialéctico de las ideas o categorías abstractas. Es más bien la expresión de la actividad del espíritu o del entendimiento. Y la filosofía es la ciencia del entendimiento como entelequia activa.[738] Es decir, es la ciencia de la experiencia en un acto de experiencia vivida.

Decir que la filosofía es la ciencia de la actividad del espíritu o del entendimiento, de la experiencia en acto no significa, sin embargo, que no tenga conexión con el ser. Porque el análisis de la experiencia muestra que el sujeto y el objeto, el conocimiento y el ser, son términos correlativos. Lo que existe o tiene ser es lo conocido o cognoscible. Es lo que cae en el campo potencial de la experiencia activa. Y ésta es la razón por la cual se debe rechazar la teoría kantiana de la incognoscible cosa en sí, junto con el fenomenismo que da lugar a tal teoría.[739]

En sus últimos años Morris se aproximó más a Hegel, a quien consideró un «empirista objetivo» preocupado por la integración de la-experiencia humana por la razón. Su discípulo más famoso fue John Dewey, si bien Dewey llegó a abandonar el idealismo para adoptar el instrumentalismo asociado a su nombre.

6. Algunas indicaciones sobre la continuación del idealismo en el siglo XX.

El idealismo en Norteamérica obviamente debió mucho a la influencia del pensamiento europeo. Pero es evidente también que se mostró afín con el pensamiento de muchas mentes y que recibió un sello nativo, manifestado principalmente, tal vez, en la importancia dada a menudo a la personalidad. No es de

extrañar, por tanto, que el idealismo norteamericano no fuera de ningún modo un fenómeno del siglo xix, debido al descubrimiento del pensamiento alemán y a la influencia del idealismo británico: se ha desplegado con una vigorosa fuerza en el siglo actual.

Entre los representantes del idealismo personal en la primera mitad del siglo XX pueden mencionarse los nombres de Ralph Tyler Flewelling (1871-1960), durante muchos años profesor de filosofía de la Universidad de South California y fundador de *The Personalist* en 1920;[740] Albert Cornelius Knudson (1873-1953)[741] y Edgar Sheffield Brightman (1884-1953), *Bowne Professor* de filosofía en la Universidad de Boston.[742] Los títulos de sus publicaciones son prueba suficiente de la continuidad con la orientación religiosa del personalismo que ya hemos tenido ocasión de indicar. Pero aparte del hecho de que a menudo es gente de mentalidad religiosa aquella que se siente atraída en primer lugar por el idealismo personal, hay, como se ha dicho antes una razón intrínseca que explica la orientación religiosa de esta forma de pensamiento. El principio básico del personalismo es que la realidad no tiene sentido más que por relación a las personas; que lo real está sólo en, es de o para las personas. Con otras palabras, la realidad consiste en personas y en sus creaciones. De ahí se sigue, pues, que a no ser que el idealista personal identifique la realidad última con el sistema de los yos finitos, como hizo McTaggart, tiene que ser teísta. Caben, por supuesto, otras concepciones de Dios algo distintas. Brightman, por ejemplo, sostenía que Dios es finito.[743] Pero la relación no sólo con el teísmo filosófico, sino también con la religión como forma de experiencia es un elemento universal en el idealismo personal norteamericano.

Esto no significa, sin embargo, que los idealistas personales se hayan preocupado sólo de defender una perspectiva religiosa. Porque se dedicaron también al tema de los valores, relacionándolo íntimamente con la idea de la autorrealización o el desarrollo de la personalidad, lo cual a su vez ha influido en la teoría de la educación, poniendo de relieve el desarrollo moral y el cultivo de los valores personales. Finalmente, en la teoría política este tipo de idealismo, con su insistencia en la libertad y en el respeto por la persona como tal, se ha opuesto profundamente al totalitarismo y se ha constituido en fuerte defensor de la democracia.

El idealismo evolucionista ha estado representado en la primera mitad de este siglo por John Elof Boodin (1869-1950).[744] La tesis principal de este tipo de idealismo es bastante familiar; a saber, que en el proceso evolutivo podemos asistir a la aparición de niveles superiores de desarrollo a través de la actividad creadora de un principio inmanente, cuya naturaleza debe interpretarse a la luz de sus productos superiores, más que a la luz de los inferiores.[745] Con otras palabras, el idealismo evolucionista sustituye un concepto de la evolución puramente mecanicista, basado en una serie de leyes relativas a la redistribución de la energía, por una concepción

ideológica según la cual los procesos mecánicos se dan dentro de un movimiento creador general que apunta a un fin ideal.[746] Así, Boodin distingue entre distintos niveles o campos de interacción en el proceso o los procesos evolutivos, en cada uno de los cuales se da una interacción entre sistemas individuales de energía. Tales niveles o campos van desde el nivel primario físico-químico hasta el nivel ético-social. Y el campo que los incluye a todos es el espíritu creador divino, «el campo espiritual donde todo vive y se mueve y tiene su ser».[747]

El idealismo evolucionista no pretende negar el valor de la personalidad humana. Según Boodin, el espíritu humano participa en la creación divina mediante la realización de unos valores. Al propio tiempo, puesto que el idealista evolucionista concentra la atención principalmente en el proceso cósmico total y no en un yo finito,[748] está más cerca que el idealista personal de una concepción panteísta de Dios. Y tal tendencia se verifica en el caso de Boodin.

Ha seguido desarrollando el idealismo absoluto en este siglo el conocido filósofo William Ernest Hocking (n. 1873), discípulo de Royce y de William James en Harvard, y más tarde *Alford Professor* de filosofía en la misma Universidad.[749] Al nivel del sentido común, dice Hocking, los objetos físicos y los entendimientos de los demás aparecen como entidades puramente externas a mí mismo. Y a este nivel se plantea la pregunta de cómo podemos llegar a conocer la existencia de otros entendimientos y otros yos. Pero la reflexión nos muestra que hay una conciencia social subyacente tan real como la conciencia de sí. De hecho, ellas son interdependientes. Después de todo, el intento de demostrar la existencia de otros entendimientos presupone un apercibimiento de ellos. Y las reflexiones posteriores, sostiene Hocking, junto con un discernimiento intuitivo, nos revelan la existencia de una realidad divina envolvente, que hace posible la conciencia humana. Es decir, nuestra participación en la conciencia social implica un saber implícito de Dios y, en cierto sentido, una experiencia de lo divino, del entendimiento absoluto. Así, el argumento ontológico puede enunciarse de este modo: «Tengo una idea de Dios, luego tengo una experiencia de Dios».[750]

Hemos indicado que Hocking fue alumno de Royce. Y como su primer profesor, insistió en que Dios es personal: un yo. Porque «no hay nada superior a la yoidad, y nada más profundo».[751] Al mismo tiempo, insiste en que no podemos abandonar el concepto de lo Absoluto. Lo que significa que debemos concebir a Dios como algo que en cierto sentido incluye en sí al mundo de los yos finitos y al mundo de la Naturaleza. En efecto, del mismo modo que el yo humano, separado de su vida de experiencia, está vacío, así el concepto de Dios es un concepto vacío si se le considera aparte de su vida de experiencia absoluta.

El dominio de la religión de hecho es un yo divino, un espíritu que es para todas las cosas finitas, personas y artes, tanto sujeto como objeto, y seguramente lo es

también para muchas cosas más, que no están incluidas en tales categorías.[752] El mundo es, pues, necesario para Dios, si bien podemos concebirlo al mismo tiempo como creado. Porque la Naturaleza es, de hecho, una expresión del entendimiento divino, como también los medios por los cuales los yos finitos se relacionan entre sí y persiguen sus ideales comunes. Además de la visión científica de la Naturaleza, que la concibe como una totalidad contenida en sí misma, necesitamos el concepto de la Naturaleza como comunicación divina con el yo finito. En cuanto a la esencia divina en sí, trasciende los alcances del pensamiento discursivo, si bien es válida la intuición propia de la experiencia mística.

Con Hocking, pues, como con Royce, encontramos una forma de idealismo absoluto personalista. Hocking trata de encontrar una posición media entre un teísmo que reduciría a Dios al nivel de un yo entre los yos, una persona entre las personas, y un idealismo absoluto en el cual no cabría una concepción personal de Dios. Y tal deseo de encontrar una posición media se manifiesta en el concepto que tiene Hocking de la religión. Por una parte, no le gusta la tendencia, manifestada por varios filósofos, a ofrecer como supuesta esencia de la religión una idea abstracta de todas las religiones históricas. Por otra parte, rechaza la idea de que una fe histórica particular se convierta en la fe mundial, desplazando a las demás. Y aunque atribuye al cristianismo la única contribución al reconocimiento de una estructura de la realidad últimamente personal, busca un medio de diálogo entre las grandes religiones históricas a fin de provocar, por un movimiento convergente, la fe mundial del futuro.

Más de una vez hemos tenido ocasión de notar ya la preocupación de los idealistas norteamericanos por los problemas religiosos. Y no es exagerado decir que en algunos de los idealistas personales, como Bowne, la filosofía se usó prácticamente como apologética en defensa de la religión cristiana. En el caso del idealismo absoluto personalista,[753] sin embargo, como en Hocking, se trata más de desarrollar una visión religiosa del mundo y de insinuar una visión religiosa del futuro, que de defender una religión histórica particular. Y esta tendencia está claramente más en la línea del programa de W. T. Harris para una filosofía especulativa. Porque Harris dio por supuesto que las doctrinas tradicionales y la organización eclesiástica estaban en trance de perder fuerza en el pensamiento humano, que se necesitaba una perspectiva religiosa nueva y que era parte de la función de la filosofía especulativa o del idealismo metafísico enfrentar tal necesidad.

Al mismo tiempo, el idealismo no implica necesariamente la defensa de la religión ya existente o la preparación positiva de una religión nueva. Por supuesto, es lógico esperar del idealista metafísico un cierto interés por la religión o, por lo menos, un reconocimiento explícito de la importancia de ésta en la vida humana. Porque tiende, en general, a realizar una síntesis de la experiencia humana y, en

particular, a hacer justicia a las formas de experiencia que el materialista y el positivista tratan de empequeñecer o excluir entre los fines de la filosofía. Pero sería un error creer que el idealismo está necesariamente tan unido a la fe cristiana o a la perspectiva mística de un filósofo como Hocking, que sea inseparable de una serie de convicciones religiosas profundamente sostenidas. La preocupación por los problemas religiosos no fue característica del idealismo objetivo de Creighton; no es tampoco característica del pensamiento de Brand Blanshard (n. 1892), *Sterling Professor* de filosofía en Yale, el idealista del siglo XX más conocido en Gran Bretaña.[754]

En su notable obra, en dos volúmenes, *The Nature of Thought* (*La naturaleza del pensamiento*, 1939-1940), Blanshard se aplica al análisis crítico de ciertas interpretaciones del pensamiento y del conocimiento que considera falsas o inadecuadas, y a una defensa de la razón concebida primariamente como el descubrimiento de una serie de conexiones necesarias. Niega que la necesidad pueda predicarse sólo de las proposiciones puramente formales y que sea reductible a una convención, y concibe el pensamiento como un movimiento hacia el ideal lógico de un sistema exhaustivo de verdades interpretadas. En otras palabras, sostiene una nueva versión de la teoría de la verdad como coherencia. De igual modo, en *Reason and Analysis* (*La razón y el análisis*, 1962) Blanshard se dedica, desde el punto de vista negativo, a una prolongada crítica de la filosofía analítica de los últimos cuarenta años, incluyendo el positivismo lógico, el atomismo lógico y el llamado movimiento lingüístico; y desde el punto de vista positivo, a una exposición y defensa de la función de la razón tal como él la concibe. Es cierto que dio dos series de «Gifford lectures», pero en *Reason and Goodness* (*La razón y la bondad*, 1961), que representa la primera serie de ellas, se consagra principalmente a justificar la función de la razón en la ética, en oposición, por ejemplo, a la teoría emotiva de la ética, no mostrando ninguna intención edificante, ni moral ni religiosa.[755]

Esa observación no pretende ser ni una condena ni una crítica por la falta de preocupación de Blanshard por los problemas religiosos o de la ausencia de un tono edificante, elementos ambos que han sobresalido en muchas de las publicaciones de los idealistas norteamericanos. He querido más bien poner de manifiesto el ejemplo de Blanshard como muestra de que el idealismo puede valer por sí solo y dar buenos golpes a sus enemigos sin necesidad de exhibir unos elementos que a los ojos de ciertos críticos lo eliminan desde el principio, como si por su misma naturaleza sirviera a intereses extrafilosóficos. Después de todo, el propio Hegel desaprobaba todo tipo de confusión entre la filosofía y la didáctica y rechazó toda apelación a intuiciones místicas.

7. Intento de trascender la oposición entre idealismo y realismo.

En la terminología marxista el idealismo se suele oponer al materialismo, per cuanto estas tendencias implican respectivamente la afirmación de una supremacía última del entendimiento o espíritu con respecto a la materia, y la afirmación de una supremacía última de la materia con respecto al entendimiento o al espíritu. Y si el idealismo se entiende así, no es posible la síntesis de los contrarios. Porque el desacuerdo esencial no se refiere a la realidad del espíritu o de la materia. Es un problema sobre la prioridad última. Y ambos no pueden ser últimamente prioritarios al mismo tiempo.

Por lo general, sin embargo, el idealismo se opone al realismo. No siempre está claro cómo deben ser entendidos tales términos. Y en cualquier caso su significado puede variar según sean los contextos. Pero un filósofo norteamericano, Wilbur Marshall Urban (n. 1873),[756] ha intentado demostrar que el idealismo y el realismo se basan últimamente en ciertos juicios de valor sobre las condiciones del verdadero conocimiento, y que tales juicios pueden armonizarse dialécticamente. No pretende decir, por supuesto, que puedan conciliarse los sistemas filosóficos opuestos, sino que los juicios básicos en que las filosofías idealistas y realistas se apoyan últimamente pueden interpretarse de forma que sea posible trascender la oposición entre idealismo y realismo.

El realista, dice Urban, cree que no puede darse un conocimiento verdadero a no ser que las cosas sean en cierto modo independientes del entendimiento. Con otras palabras, afirma la prioridad del ser con respecto al conocimiento. El idealista, por el contrario, cree que no puede darse un conocimiento verdadero si las cosas en cierto modo no dependen del entendimiento. Para ellos la inteligibilidad va ligada a tal dependencia. A primera vista, pues, el idealismo y el realismo son incompatibles, puesto que el primero afirma la prioridad del ser con respecto al pensar y al conocer, y el segundo afirma la prioridad del pensar con respecto al ser. Pero si reflexionamos sobre los juicios de valor básicos, vemos que es posible superar la oposición entre ellos. Por ejemplo, la tesis realista de que el conocimiento no puede ser llamado conocimiento verdadero de la realidad si las cosas no son en cierto modo independientes del entendimiento, puede satisfacerse siempre que se esté dispuesto a admitir que las cosas no dependen sólo del entendimiento humano, en tanto la tesis idealista de que el conocimiento no puede ser llamado conocimiento verdadero de la realidad, a no ser que las cosas en cierto modo dependan del entendimiento, puede satisfacerse si se parte del supuesto de que la realidad de la cual dependen últimamente todas las cosas finitas es el espíritu o el entendimiento.

A quien esto escribe le parece que hay una gran parte de verdad en este punto de

vista. El idealismo absoluto, al negar la tesis del idealismo subjetivo que afirma que el entendimiento humano sólo puede conocer sus propios estados de conciencia, se dispone a enfrentarse con la tesis realista que afirma que el conocimiento verdadero de la realidad no es posible si el objeto del conocimiento no es en cierto modo independiente del sujeto. Y el realismo que está dispuesto a definir la realidad última como espíritu o entendimiento se acerca a la tesis idealista de que no hay nada inteligible que no sea el espíritu o la autoexpresión del espíritu. Al propio tiempo, la armonización dialéctica de las tesis opuestas, que intenta Urban, parece exigir ciertas convenciones. Tenemos que convenir, por ejemplo, en que el idealista debe dejar de hablar como Royce, que usa la palabra «ser» para expresar la voluntad o la intención, para encarnar el significado interno de una idea, y debe admitir que la voluntad es una forma de ser. De hecho, para que Royce pueda ponerse de acuerdo con el realista debe admitir la prioridad de la existencia; *prius est esse quam esse tale*. Pero, sin embargo, si lo admite, se ha convertido en intenciones y propósitos al realismo. Tenemos que convenir también, por supuesto, que el realismo no debe entenderse como equivalente del materialismo; pero en tal caso muchos realistas insistirían en que el realismo de ningún modo implica el materialismo.

La idea de trascender las oposiciones tradicionales en filosofía es comprensible y siempre digna de alabanza. Pero hay que tener en cuenta una cosa: si interpretamos el realismo desde unos juicios de valor básicos sobre las condiciones del conocimiento verdadero, implícitamente adoptamos un cierto modo de aproximación a la filosofía. Nos acercamos a la filosofía por medio del tema del conocimiento, por medio de la relación sujeto-objeto. Y muchos filósofos comúnmente llamados realistas sin duda seguirían este camino. Nos referimos, por ejemplo, a las teorías del conocimiento realistas. Pero otros realistas dirían que su punto de partida es el ser, especialmente en el sentido de existencia, y que su enfoque es marcadamente distinto del de los idealistas; y que los distintos enfoques de la filosofía son los que determinan las distintas tesis sobre el conocimiento.

PARTE IV EL MOVIMIENTO PRAGMATISTA

Capítulo XIV La filosofía de C. S. Peirce

1. Vida de Peirce.

Si bien pueden encontrarse ideas pragmatistas en los escritos de otros pensadores,[757] el iniciador del movimiento pragmatista en Norteamérica fue en todos los aspectos Charles Sanders Peirce (1839-1914). Es cierto que el término «pragmatismo» se asocia principalmente con el nombre de William James, porque el estilo de James, como orador y como escritor, y su evidente preocupación por los problemas generales que interesaban a los hombres de pensamiento, le ganaron rápidamente un prestigio público duradero, mientras que Peirce fue poco conocido o apreciado como filósofo durante su vida. Pero tanto James como Dewey reconocieron su deuda para con Peirce. Y desde su muerte, la reputación de Peirce ha ido creciendo, aun cuando, por la naturaleza de su pensamiento, sigue siendo en gran medida un filósofo para filósofos.

Peirce era hijo de un matemático y astrónomo de Harvard, Benjamín Peirce (1809-1880) y sus propios estudios culminaron en la licenciatura en Química que obtuvo en Harvard en 1863. Desde 1861 a 1891 figuró en el consejo administrativo del United States Coast and Geodetic Survey, aunque desde 1869 perteneció también, y durante varios años, al Observatorio de Harvard. El único libro que publicó, *Photometric Researches* (*Investigaciones fotométricas*, 1878), contenía los resultados de una serie de observaciones astronómicas propias.

Durante los años académicos 1864-1865 y 1869-1870. Peirce enseñó en Harvard la historia primitiva de la ciencia moderna, y en 1870-1871 explico lógica.[758] De 1879 a 1884 fue docente de Lógica en la Universidad John Hopkins, pero por diversas razones no se le renovó el contrato.[759] Y ya nunca más tuvo un puesto académico, a pesar de los esfuerzos de William James en su favor.

En 1887 Peirce se instaló con su segunda mujer en Pennsylvania e intentó arreglárselas escribiendo reseñas y artículos para diversos diccionarios. De hecho escribió mucho, pero aparte de algunos artículos, su obra permaneció inédita hasta la publicación postuma de sus *Collected Papers* (*Escritos reunidos*), de los que aparecieron seis volúmenes en 1931-1935 y otros dos volúmenes en 1958.

Peirce no aprobó la forma en que William James desarrollaba la teoría del

pragmatismo, y en 1905 cambió el nombre de su propia teoría, sustituyendo *pragmatism* por *pragmaticism* y anotando que el término era lo suficientemente feo como para no correr el peligro de que nadie se lo apropiara. Al mismo tiempo tuvo en mucho la amistad de James, quien hizo lo que pudo por conseguir un trabajo remunerativo para el filósofo abandonado y acosado por la pobreza. Peirce murió de cáncer en 1914.

2. La objetividad de la verdad.

Tal vez sea cierto que la mayoría de la gente para quien la palabra «pragmatismo» tiene un significado definido la asocia primariamente con un cierto concepto de la naturaleza de la verdad, a saber, con la tesis de que una teoría es verdadera en la medida en que «funciona», en la medida en que, por ejemplo, es útil o fructífera socialmente. Hay que decir, pues, desde el principio, que la esencia del pragmatismo o pragmaticismo de Peirce consiste en una teoría del significado, más que en una teoría de la verdad. Es tal teoría del significado la que examinaremos aquí. Por ahora, podemos considerar brevemente qué dice Peirce sobre la verdad. Y veremos que, sea o no cierto que la identificación de la verdad con «lo que funciona» represente la opinión real de William James, sin duda no representa la de Peirce.

Peirce distingue distintos tipos de verdad. Hay, por ejemplo, lo que él llama verdad trascendental, que pertenece a las cosas en cuanto tales.[760] Y si decimos que la ciencia busca este tipo de verdad, habrá que entender que la ciencia investiga los caracteres reales de las cosas, los caracteres que éstas tienen, los conozcamos o no como tales. Pero aquí lo que nos interesa es lo que Peirce llama verdad compleja, que es la verdad de las proposiciones. Ésta, a su vez, puede subdividirse. Tenemos, por ejemplo, la verdad ética o veracidad, que consiste en la adecuación de una proposición con las convicciones de quien habla o de quien escribe. Y tenemos la verdad lógica: la adecuación de una proposición con la realidad, en un sentido que debemos definir ahora.

«Cuando hablamos de verdad y falsedad nos referimos a la posibilidad de que la proposición sea refutada.»[761] Es decir, si pudiéramos deducir legítimamente de una proposición una conclusión contradictoria con respecto a un juicio perceptivo inmediato, la proposición sería falsa. Con otras palabras, una proposición es falsa si

la experiencia puede refutarla. Si la experiencia no puede refutarla, la proposición es verdadera.

Tal vez esto parezca indicar que para Peirce verdad y verificación son una misma cosa. Pero pronto veremos que con razón niega tal identidad; porque lo que dice no es que una proposición sea verdadera si se verifica empíricamente, sino que es verdadera si la experiencia no la refuta, siempre que tal comprobación sea posible. De hecho, tal vez no lo sea. Pero podemos seguir diciendo que una proposición será falsa si, hablando crudamente, en el caso de que la confrontación con la realidad fuera posible se *mostrara* en desacuerdo con ésta tal como se nos da en la experiencia; y que de lo contrario será verdadera. Peirce puede, pues, decir sin peligro de incoherencia que «toda proposición es *verdadera* o *falsa*».[762]

Ahora bien, hay ciertas proposiciones cuya refutación no puede concebirse. Tales, por ejemplo, las proposiciones de la matemática pura. Así, según la interpretación de la verdad antes mencionada, la verdad de una proposición en matemática pura descansa «en la imposibilidad de encontrar un solo caso en el cual falle».[763] Peirce escribe a veces de un modo un tanto desconcertante sobre las matemáticas. Dice, por ejemplo, que el matemático puro trata exclusivamente de hipótesis que son producto de su propia imaginación, y que ninguna proposición pertenece a la matemática pura «hasta que queda desprovista de todo significado definido».[764] Pero aquí hay que entender «significado» en el sentido de «referencia». Una proposición de la matemática pura no dice nada sobre las cosas reales: el matemático puro, como dice Peirce, no se preocupa de si hay o no hay cosas reales que correspondan a sus signos.[765] Y tal ausencia de «significado es, por supuesto, la razón por la cual las proposiciones de la matemática pura no pueden ser refutadas y son, por lo tanto, necesariamente verdaderas.

Hay otras proposiciones, sin embargo, que no sabemos con certeza absoluta si son verdaderas o falsas. Son las que Leibniz llama verdades de hecho, para distinguirlas de las verdades de razón. E incluyen, por ejemplo, las hipótesis científicas y teorías metafísicas sobre la realidad. En el caso de una proposición que no puede ser refutada sabemos que es verdadera.[766] Pero una hipótesis científica puede ser verdadera sin que nosotros lo sepamos. Y de hecho no podemos saber con seguridad que es verdadera. Porque aunque la refutación empírica demuestre que una hipótesis es falsa, lo que llamamos verificación no prueba que una hipótesis sea verdadera, si bien es cierto que da una base para aceptarla provisionalmente como tal. Si de la hipótesis x se deduce legítimamente que en ciertas circunstancias debe ocurrir el suceso y, y si en tales circunstancias y no ocurre, podemos concluir que x es falsa. Pero que y ocurra no prueba infaliblemente que x sea verdadera. Porque puede ocurrir, por ejemplo, que la conclusión de que en las mismas circunstancias deba darse el evento y pueda deducirse de la hipótesis que por otras razones sea preferible a x. Las

hipótesis científicas pueden gozar de distintos grados de probabilidad, pero todas ellas están sujetas a una posible revisión. De hecho, todas las formulaciones de lo que pasa por el conocimiento humano son inseguras, falibles.[767]

No es necesario añadir que el principio de la falibilidad de Peirce no implica una, negación de la verdad objetiva. La investigación científica está movida por una búsqueda desinteresada de la verdad objetiva. Nadie plantearía una pregunta teórica si no creyera que existe la verdad. Y «la verdad consiste en una adecuación de algo *independiente de su ser pensado* o de la opinión de cualquier hombre sobre tal tema».[768] Pero si combinamos la idea de la búsqueda desinteresada de la verdad objetiva conocida como tal con el principio de la falibilidad, según el cual el dogmatismo es el enemigo de la búsqueda de la verdad, tenemos que pensar en la verdad absoluta y final como el fin ideal de la investigación. Tal ideal permanece eternamente por encima de nuestros esfuerzos por alcanzarlo, y sólo podemos aproximarnos a él.

La verdad puede definirse, pues, desde distintos puntos de vista. Desde uno de ellos, la verdad puede significar «el Universo de toda la Verdad».[769] «Todas las proposiciones se refieren a uno y el mismo sujeto particular…, a saber, a La Verdad, que es el universo de los universos y cuya realidad se da por supuesta.»[770] Desde un punto de vista epistemológico, sin embargo, puede definirse la verdad como «la concordancia de una afirmación abstracta con el límite ideal hacia el cual tendería una investigación limitada para obtener una convicción científica».[771]

No debe extrañar que este pasaje recuerde la noción idealista de la verdad como totalidad, el sistema total de la verdad, y no lo que normalmente se entendería por el término «pragmatismo». Peirce, en efecto, reconoció abiertamente ciertos puntos de similitud entre su propia filosofía y la de Hegel.

3. Rechazo del método de la duda universal.

Con respecto a la búsqueda de la verdad, Peirce rechaza la tesis cartesiana de que hay que empezar dudando de todo hasta encontrar un punto de partida indudable y libre de presupuestos. En primer lugar, no se puede dudar simplemente a voluntad. La duda real o verdadera aparece cuando una cierta experiencia, externa o interna, entra en conflicto o parece estarlo con alguna de nuestras creencias. Y cuando tal ocurre, emprendemos una nueva investigación con el fin de superar el estado de duda, bien

reestableciendo la creencia original sobre una base más firme, bien sustituyéndola por otra creencia mejor fundada. Así, la duda es un estímulo para la investigación y en este sentido tiene un valor positivo. Pero para dudar de la verdad de una proposición, debe existir una razón que nos haga dudar de la verdad de *tal* proposición o de otra que dependa de ella. Todo intento de aplicar el método de la duda universal no lleva más que a una duda falsa o ficticia. Y ésta no es de ningún modo la duda propiamente dicha.

Peirce sin duda está pensando en primer lugar en la investigación científica. Pero aplica sus ideas en una forma totalmente general. Todos partimos de ciertas creencias, a las cuales Hume llama creencias naturales y el filósofo, de hecho, tratará de hacer explícitas las creencias naturales que damos por supuestas, y las someterá a un examen crítico. Pero ni siquiera puede dudar de ellas a voluntad: necesita una razón que le haga dudar de la verdad de esta o aquella particular creencia. Y si tiene o cree tener tal razón, verá también que su propia duda presupone otra creencia o creencias. Con otras palabras, no podemos tener, ni lo necesitamos, un punto de partida absolutamente libre de presupuestos. La duda universal cartesiana no es de ningún modo una duda real. «Porque la duda real no empieza dudando.»[772] El partidario de Descartes contestaría tal vez que en principio opera con una duda «metódica», más que con una duda «real» o «genuina». Pero la tesis de Peirce es que la duda metódica, en cuanto se diferencia de la duda real, no es duda en absoluto. O tenemos un motivo para dudar o no lo tenemos. En el primer caso, la duda es real. En el segundo caso, la duda es sólo fingida o falsa.

Teniendo en cuenta tal punto de vista, es fácil entender la afirmación de Peirce de que «el espíritu científico exige que el hombre esté en todo momento dispuesto a desprenderse de su bagaje de creencias en el instante en que la experiencia las desmienta».[773] Desde luego, está hablando de creencias teóricas, caracterizadas sobre todo por la expectación. Si un hombre mantiene la creencia *x*, cree que, por ejemplo, en ciertas circunstancias debe ocurrir el hecho *y*. Y si éste no ocurre, dudará, por supuesto, de la verdad de la creencia. Antes de que la experiencia y la creencia se contradigan, todo hombre de espíritu científico debe estar dispuesto a abandonar cualquier creencia sobre el mundo en el caso de que tal contradicción ocurra. Porque, como ya hemos visto, considera que todas sus creencias están sometidas a una posible corrección. Pero de ningún modo se sigue de ahí que deba empezar o que empiece con la duda universal.

4. La lógica, las ideas y el análisis pragmatista del significado.

El pragmatismo, tal como lo concibe Peirce, «no es una *Weltanschauung* (*visión del mundo*) sino un método de pensamiento con el fin de aclarar las ideas».[774] Pertenece, pues, a la metodología, a lo que Peirce llama «metodéutica». Y puesto que acentúa los fundamentos y conexiones lógicas del pragmatismo, vale la pena decir primero algo sobre su concepto de la lógica.

Peirce divide la lógica en tres partes principales, la primera de las cuales es la gramática especulativa. Trata ésta de las condiciones formales de los signos desprovistos de significado. Un signo, al que Peirce llama «representamen», representa a un objeto para alguien a quien le sugiere un signo más desarrollado: el «interpretante». El signo, por supuesto, representa a un objeto por referencia a ciertos «caracteres», y a esa referencia se la llama «el fundamento». Pero puede decirse que la relación significativa de la función semiótica de los signos es para Peirce una relación triádica entre el representamen, el objeto y el interpretante.[775]

La segunda gran división de la lógica, la lógica crítica, trata de las condiciones formales de verdad de los símbolos. Bajo este título, habla Peirce del silogismo o argumento, que puede dividirse en argumento deductivo, inductivo y «abductivo». El argumento inductivo, de carácter estadístico, parte de la hipótesis de que lo que es verdadero de un número determinado de miembros de una clase, es verdadero de todos los miembros de tal clase. Y en relación con la inducción, Peirce considera la teoría de la probabilidad. El argumento abductivo tiene carácter predicativo. Es decir, formula una hipótesis derivada de los hechos observados y deduce lo que ocurriría si la hipótesis fuera cierta. Y luego puede comprobarse la predicción. Desde un cierto punto de vista, nos dice Peirce, el pragmatismo puede definirse como la lógica de la abducción. La fuerza de tal afirmación quedará clara en seguida.

La tercera gran división de la lógica, la retórica especulativa, trata de lo que Peirce llama las condiciones formales de la fuerza de los símbolos o «las condiciones generales de la relación de los símbolos y de los otros signos con los interpretantes a los que intentan determinar».[776] En la comunicación, un signo da lugar a otro signo —el interpretante— en el intérprete. Peirce insiste en que el intérprete no es necesariamente un ser humano. Y puesto que quiere, en lo posible, prescindir de la psicología, presta más atención al interpretante que al intérprete. En cualquier caso, se simplifica la cuestión si pensamos que un signo produce otro signo en una persona. Podemos ver, pues, que la retórica especulativa tratará en gran medida de la teoría del significado. Porque significado es «el pretendido interpretante de un símbolo».[777] Si hablamos de un término, de una proposición o de un argumento, su significado será el

pretendido interpretante en su totalidad. Y puesto que el pragmatismo es para Peirce un método o regla para determinar el significado, es obvio que pertenece a la retórica especulativa, o está en íntima conexión con ella, que también puede llamarse «metodéutica».

Más exactamente, el pragmatismo es un método o una regla para aclarar las ideas, para determinar su significado. Pero hay distintos tipos de ideas.[778] En primer lugar, está la idea de una percepción o de un dato sensible en sí mismo, sin relación con ninguna otra cosa. Tal sería la idea de lo azul o de lo rojo. En la terminología de Peirce, tal es la idea de una «primeridad». En segundo lugar, está la idea del actuar que implica dos objetos, a saber, el agente y el paciente o aquel sobre el que recae la acción. Tal es la idea de una «segundidad».[779] En tercer lugar, está la idea de una relación de signo: de un signo que significa para un intérprete que una determinada propiedad pertenece a un cierto objeto o, mejor, a un cierto tipo de objeto. Tal es la idea de una «terceridad». Y a tales ideas, que pueden concebirse como ideas universales, Peirce las llama conceptos o concepciones intelectuales.[780] En la práctica, el pragmatismo es un método o una regla para determinar su significado.

Peirce formula el principio del pragmatismo de diversas formas. Una de las más conocidas es la siguiente. «*Para comprobar el significado de una concepción intelectual, hay que considerar las consecuencias prácticas que podrían derivarse necesariamente de la verdad de tal concepción;y la suma de tales consecuencias constituirá el significado completo de la concepción*.»[781] Por ejemplo, supongamos que alguien me dice que un cierto objeto es duro, y supongamos que no sé lo que significa la palabra «duro». Se me puede explicar que decir que un objeto es duro significa, entre otras cosas, que si alguien presiona moderadamente sobre él, no se comporta de la forma que lo hace la mantequilla; que si alguien se sienta sobre él, no se hunde en el objeto, etc. Y la suma total de «consecuencias prácticas» que se siguen necesariamente de ser cierta la afirmación de que un objeto es duro, dan el significado total del concepto. Si yo no creo todo esto, sólo tengo que separar todas estas «consecuencias prácticas» del significado del término. Veré entonces que es imposible distinguir entre los significados de «duro» y «blando

Ahora bien, si entendemos que el sentido de las palabras de Peirce es que el significado de un concepto intelectual es reductible a las ideas de determinados datos sensibles, tenemos que llegar a la conclusión de que Peirce está contradiciendo su afirmación de que los conceptos intelectuales no son reductibles a ideas de «primeridad». Y si interpretamos que lo que dice es que el significado de un concepto intelectual es reductible a las ideas de determinadas acciones, tendremos que llegar a la conclusión de que contradice su afirmación de que tales conceptos no son reductibles a ideas de «segundidad». Pero Peirce no dice ni una cosa ni la otra. Su tesis es que el significado de un concepto intelectual puede explicarse a base de las

relaciones necesarias entre las ideas de segundidad y las ideas de primeridad, es decir, entre las ideas de volición o acción y las ideas de percepción. Como él explica, cuando habla de «consecuencias» se está refiriendo a la relación (*consequentia*) entre un consiguiente y un antecedente, y no simplemente al consiguiente (*consequens*).

De este análisis se sigue evidentemente que el significado de un concepto intelectual tiene una cierta relación con la conducta. Porque las proposiciones condicionales en las que se explica el significado tratan de la conducta. Pero, también es obvio, Peirce no está insinuando que para entender o explicar el significado de un concepto intelectual tengamos que hacer, de hecho, algo, o llevar a cabo determinadas acciones mencionadas en la explicación del significado. Yo puedo explicarle a un intérprete el significado de «duro» provocando en su entendimiento la idea de que si tuviera que llevar a cabo una determinada acción con respecto al objeto calificado de duro, *tendría* una experiencia determinada. No es preciso que de hecho lleve a cabo la acción para entender lo que significa «duro». Ni siquiera es necesario que la acción sea posible, siempre que sea concebible. Con otras palabras, el significado de un concepto intelectual puede explicarse a base de proposiciones condicionales; pero, para entender el significado no es preciso que las condiciones se cumplan de hecho. Sólo es preciso que se conciban.

Hay que notar que esta teoría del significado no contradice la tesis de Peirce, antes mencionada, de que hay que distinguir entre verdad y verificación. Si, por ejemplo, digo que un objeto determinado pesa, y si explico que esto significa que cuando falte una fuerza opuesta el objeto caerá, lo que digo es que el cumplimiento de la proposición condicional verificará mi afirmación. Pero verificar significa demostrar la verdad de una proposición, es decir, que tal proposición es verdadera antes de cualquier verificación, verdadera independientemente de que yo o cualquier otro realicemos una determinada acción.

5. El pragmatismo y el realismo.

Aunque esto nos lleve a la ontología, es preciso insistir aquí en la convicción de Peirce de que la teoría pragmatista del significado exige la negación del nominalismo y la adhesión al realismo. Un concepto intelectual es un concepto universal, cuyo significado se explica mediante proposiciones condicionales. Tales proposiciones

condicionales son, en principio, verificables. Y la posibilidad de verificación muestra que por lo menos algunas de las proposiciones que explican el significado de los conceptos intelectuales expresan algo de la realidad, que lo es independientemente de su ser expresado en un juicio. Por ejemplo, la afirmación «el hierro es duro» es una predicción: si *x*, entonces *y*. Y normalmente la predicción realizada o verificada demuestra que debe haber ahora algo real, de una naturaleza general, que dé cuenta de una realidad futura. Tal cosa real ahora es para Peirce una posibilidad real, que compara con la esencia o naturaleza común de la filosofía de Duns Scoto;[782] pero para Peirce tiene una estructura relacional, expresada en la proposición condicional que explica el significado del concepto universal. Así, Peirce la llama «ley». Los conceptos universales, pues, tienen en la realidad un fundamento objetivo o una contrapartida, a saber, las «leyes».

Hemos hablado de ideas de terceridad. Pero el realismo de Peirce puede verse también en su exposición de las ideas de primeridad. La idea de lo blanco, por ejemplo, tiene su contrapartida objetiva en la realidad, a saber, no sólo las cosas blancas, sino la blancura como esencia. La blancura como tal, como realidad no existe. Sólo existen como tales las cosas blancas. Pero para Peirce la blancura es una posibilidad real. Desde el punto de vista epistemológico, es la posibilidad real de una idea: de una idea de primeridad.[783]

En general, el conocimiento humano y la ciencia exigen como condición necesaria la existencia de un reino de posibilidades reales, de «esencias», de una naturaleza general. Así, no podemos aceptar la tesis nominalista de que la generalidad pertenece sólo a las palabras en cuanto representan una pluralidad de entidades individuales.[784]

6. El análisis pragmatista del significado y el positivismo.

La formulación del principio pragmatista, citado en el apartado cuarto de este capítulo, recuerda inmediatamente el criterio neopositivista del significado.[785] Pero para poder hablar de la relación entre la teoría del significado de Peirce y el positivismo hay que indicar antes algunas diferencias, a fin de aclarar el problema.

En primer lugar, cuando el propio Peirce habla de positivismo se refiere, huelga decirlo, al positivismo clásico representado, por ejemplo, por Auguste Coime y Karl

Pearson. Y si bien reconoce que el positivismo en este sentido ha prestado un servicio a la ciencia, ataca también explícitamente algunos elementos que descubre o achaca a tal corriente filosófica. Por ejemplo, atribuye a Comte la opinión de que una verdadera hipótesis debe ser prácticamente verificable por observación directa; y se apresura a rechazar tal punto de vista, aduciendo que para que una hipótesis sea significativa lo único que se requiere es que puedan *concebirse* sus consecuencias prácticas, no que sea verificable en la práctica. Además, Peirce se niega a aceptar que sólo lo directamente observable deba ser postulado en hipótesis. Porque en la hipótesis se infiere lo futuro, un «será» o «sería», y un «sería» ciertamente no es directamente observable.[786] Más aún, es falso considerar a las hipótesis como simples artificios imaginarios que estimulan la observación. Una hipótesis puede tener, por ejemplo, una probabilidad inicial, en cuanto resultado de una inferencia legítima. En general, pues, Peirce cree a los positivistas demasiado preocupados por el proceso de la verificación práctica y demasiado dados a decir que esto o aquello es inconcebible.

No obstante, no se puede inferir sin más de la crítica de Peirce a Comte y Pearson que su teoría del significado no tenga nada en común con el neopositivismo (o positivismo lógico, como suele llamársele en Inglaterra). Porque si bien los neopositivistas en principio tendieron a identificar el significado de una hipótesis empírica con su modo de verificación, no quisieron implicar que su significado pudiera identificarse con el proceso real de verificación. Identificaron el significado con la *idea* del modo de verificación, considerada, según la terminología de Peirce, como las consecuencias prácticas de la hipótesis. Además, no insistieron en que una hipótesis deba ser verificable directamente para ser significativa. No es mi intención mostrarme de acuerdo con el criterio del significado neopositivista. De hecho, no estoy de acuerdo con él. Pero esto no importa ahora. Lo que importa es que la teoría del significado expuesta por los neopositivistas, en cualquier caso, no queda afectada por algunas de las críticas apuntadas por Peirce, justamente o no, contra el positivismo tal como él lo conocía.

Debe señalarse también que el problema no está en decidir si Peirce fue o no un positivista, porque está perfectamente claro que no lo fue. Como se verá en seguida, esbozó una metafísica que en ciertos aspectos por lo menos se parece al idealismo absoluto de Hegel. El problema es más bien decidir si los neopositivistas tienen motivos para ver en Peirce a su predecesor, no sólo en el sentido de que sus análisis «pragmaticistas» del significado tengan una clara afinidad con los suyos, sino también en el sentido de que si hubiera sido realmente consecuente con su teoría del significado habría descartado la metafísica que de hecho desarrolló. Con otras palabras, dada su teoría del significado, ¿tenía Peirce que haber sido positivista? Es decir, ¿debía haber anticipado el neopositivismo en una medida mucho mayor a la

que de hecho lo hizo?

En su conocido escrito sobre *How to make our ideas clear* (*Cómo aclarar nuestras ideas*) Peirce afirma que «la esencia de una convicción es el establecimiento de un hábito; y las distintas convicciones se distinguen por los distintos modos de acción a que dan lugar».[787] Si no hay ninguna diferencia entre las formas de conducta o acción a que dan lugar dos convicciones *prima facie* distintas, no tenemos dos convicciones sino una.

Es fácil poner un ejemplo. Si un hombre dice que cree que hay otras personas además de él mismo, mientras que otro hombre dice que cree lo contrario, y si vemos que ambos actúan exactamente de la misma forma, hablando con los demás, preguntándoles, escuchándoles, escribiéndoles cartas, etc., es lógico que decidamos que, diga lo que diga, el segundo hombre en realidad cree lo mismo que el primero, es decir, que además de él hay otras personas.

Peirce aplica esta idea al supuesto conflicto de creencias entre católicos y protestantes con respecto a la Eucaristía,[788] sosteniendo que mientras ambas partes se comporten de la misma forma no puede haber una diferencia real en la creencia. En cualquier caso, a primera vista esta tesis parece estar en clara contradicción con los hechos. Por ejemplo, los católicos practicantes hacen una genuflexión ante el Santo Sacramento, rezan ante el Tabernáculo donde se guarda el Santo Sacramento, etc., mientras los protestantes de que habla Peirce no hacen nada de esto por la simple razón de que no creen en la «presencia real». Pero si consideramos más de cerca lo que Peirce dice sobre el tema, veremos que lo que en realidad afirma es que los católicos y los protestantes esperan los mismos efectos sensibles del Sacramento. Porque, dejando a un lado sus creencias religiosas, ambas partes esperan, por ejemplo, que el consumir el pan consagrado tendrá los mismos efectos físicos que el consumir el pan no consagrado. Y esto es, por supuesto, totalmente cierto. El católico que cree en la transustanciación no niega que, después de la consagración, la «especie» del pan tendrá los mismos efectos sensibles que el pan no consagrado.

La importancia del argumento de Peirce respecto a su relación con el positivismo tal vez no se vea a primera vista. Pero de hecho, su forma de razonar es importante en extremo, porque dice explícitamente que quiere señalar «la imposibilidad de pensar en una idea que se refiera a algo distinto de los efectos sensibles concebidos de las cosas. Nuestra idea de algo es nuestra idea de sus efectos sensibles, y si creemos que tenemos otra idea nos engañamos, y confundimos una simple sensación que acompaña al pensamiento con una parte del pensamiento mismo».[789] En el contexto inmediato esto significa que afirmar que un objeto tiene los efectos sensibles del pan y pretender al mismo tiempo que sea el Cuerpo de Cristo es incidir en una «jerga absurda.[790] En un contexto mas amplio, parece deducirse claramente de la tesis de Peirce que todo lo que se diga en metafísica sobre realidades espirituales, que no

pueda explicarse con el lenguaje que sirve para hablar de los «efectos sensibles», no tiene sentido, o que no tiene más que un sentido emotivo.

No es preciso decir que no estamos hablando de la controversia teológica entre católicos y protestantes. Si he mencionado el pasaje en que Peirce se refiere a este tema es sencillamente porque en él afirma explícitamente que la idea que tenemos de cualquier cosa es la idea de sus efectos sensibles. Y si tal afirmación no es fundamento suficiente para la tesis de que algunos aspectos del pensamiento de Peirce constituyen una anticipación del neopositivismo, es difícil encontrar otras afirmaciones que sirvan a tal propósito. Lo que no significa que no haya otros aspectos de su pensamiento que se alejan profundamente del positivismo. Y nadie, que yo sepa, ha intentado negarlo.

7. Etica pura y ética práctica.

En cuanto a la ética, puede notarse que Peirce la define de varias maneras, como, por ejemplo, la ciencia del bien y del mal, la ciencia de los ideales, la filosofía de los fines. Pero también nos dice que «hay demasiada tendencia a definir la ética como la ciencia del bien y del mal»,[791] Es cierto que la ética trata del bien y del mal; pero la cuestión fundamental es otra: ¿Cuál es mi fin? ¿Para qué existo?[792] Con otras palabras, el problema fundamental de la ética consiste en determinar el fin de la conducta, entendiéndose por conducta la acción deliberada y sometida a autocontrol. El concepto del bien es, pues, básico en la ética de Peirce.

Según Peirce, sin embargo, la ética se divide en dos grandes ramas. La ética pura investiga la naturaleza de lo ideal: el *summum bonum* o el fin último de la conducta. «La vida no puede tener más que un fin. Y a la ética le toca determinarlo.»[793] La ética práctica trata de la adecuación de una determinada acción al ideal, al fin. La primera, la ética normativa, puede ser llamada una ciencia prenormativa, mientras que la ética práctica es de carácter estrictamente normativo. Ambas son imprescindibles. Por una parte, un sistema de ética práctica nos proporciona un programa para la futura conducta deliberada o controlada. Pero toda conducta deliberada tiene un fin, está referida a un fin. Y puesto que el fin o el objeto último los determina la ética pura, ésta se halla presupuesta en la ética práctica. Por otra parte, el pragmatismo exige que el concepto del fin pueda explicarse a base de las

consecuencias prácticas ya concebidas, en proposiciones condicionales que refieran a la conducta deliberada o controlada. De aquí no se deduce, sin embargo, que el pragmatista sea en ética defensor de la acción por la acción misma. Porque, como hemos visto, la acción deliberada o racional —y éste es el objeto de la ética— va dirigida a la realización de un fin, un ideal.

La ética pura», nos dice Peirce, «ha sido y será siempre teatro de discusiones, puesto que su estudio consiste en el desarrollo gradual hacia el reconocimiento claro de un fin satisfactorio».[794] Tal objeto o fin satisfactorio de la conducta debe ser un fin infinito, es decir, un fin que pueda perseguirse indefinidamente. Y hay que encontrarlo en lo que podríamos llamar la racionalización del universo. Porque el fin racional o razonable es el único plenamente satisfactorio en sí mismo. Lo que significa que el *summum bonum* o bien supremo es en realidad el proceso mismo evolutivo en cuanto racionalización progresiva de la realidad, como el proceso por el cual lo que existe va siendo cada vez más racional. El fin último es, pues, un fin cósmico. Pero «en sus últimas etapas la evolución se realiza cada vez más bajo un autocontrol».[795] Y es aquí donde entra la acción específicamente humana. El autocontrol es lo que posibilita «un deber-ser de la conducta».[796]

Peirce, pues, ve el proceso cósmico como algo que tiende a la realización de la razón o la racionalidad, y considera al hombre cooperador en tal proceso. Además, puesto que el fin último es un fin general, un fin cósmico (por decirlo así) tiene que ser también un fin social, común a todos los hombres. La conciencia, creada y modificada por la experiencia, es en cierto sentido pre-ética: pertenece a lo que Peirce llama una conciencia de la comunidad, que existe a un nivel del alma en el cual los individuos no pueden distinguirse fácilmente. Y de hecho, una gran parte de la vocación moral está condicionada por el lugar y la función de cada uno en la comunidad a la cual pertenece. Y debemos vislumbrar, por encima del organismo social limitado, «una identificación de los propios intereses con los de una comunidad ilimitada».[797] Y el amor universal es el ideal moral más importante.

Puesto que el pragmatismo de Peirce es primariamente una teoría del significado y un método para aclarar los conceptos, es antes de nada una materia de la lógica; pero sin duda, puede aplicarse a la ética. Porque hay que interpretar los conceptos éticos como formas de conducta pensadas de antemano aunque, como hemos visto, la reflexión o la conducta deliberada o controlada conduzcan inevitablemente a la reflexión como término de la conducta. Si interpretamos los conceptos y las proposiciones éticas a base de las consecuencias buenas y malas, no podemos evitar preguntarnos: ¿qué es lo bueno? Con otras palabras, el pragmatismo no es sólo una doctrina práctica, de la acción por la acción misma. La teoría y la práctica, insiste Peirce, van juntas. Por esto, el pragmatismo aplicado a la ciencia no es una doctrina de la acción por la acción. Hemos notado ya que Peirce rechazó lo que consideraba el

culto positivista de la verificación real. Es cierto que puede decirse que el análisis pragmatista de las hipótesis científicas anticipa la conducta o la acción; pero en sí mismo el análisis es una investigación teórica. De igual modo, la ética anticipa la conducta moral; es una ciencia normativa. Pero, no obstante, es una ciencia, una investigación teórica, aunque, por supuesto, sería estéril si no le siguiera la conducta.

A veces Peirce parece decir que la ética es fundamental y que la lógica una aplicación de aquélla. Porque pensar o razonar es en sí una forma de conducta, y «no es posible ser total y racionalmente lógico sino sobre una base ética».[798] En efecto, la lógica, en cuanto trata de lo que debemos pensar, «tiene que ser una aplicación de la doctrina de lo que deliberadamente decidimos hacer, que es la ética».[799] Al mismo tiempo, Peirce no quiere decir en realidad que la lógica pueda derivarse de la ética en mayor medida que la ética pueda derivarse de la lógica. Para él son ciencias normativas distintas. Pero puesto que el pragmatismo enseña que «hay que interpretar lo que pensamos a base de lo que estamos dispuestos a hacer», tiene que haber ciertas relaciones entre la lógica y la ética.[800]

Una relación que merece ser notada es la siguiente. Hemos visto que, según Peirce, ningún individuo en ningún momento puede alcanzar una certeza absoluta con respecto a la verdad de una hipótesis. Al mismo tiempo puede darse una aproximación «infinita» o ilimitada a esa certeza a través de la ilimitada y continua comunidad de observadores, mediante una verificación repetida, que abra la posibilidad de llegar al límite ideal de la certeza. Así, en la esfera moral, el experimento de la conducta, por decirlo así, tiende a favorecer, a través de la comunidad ilimitada de la humanidad, el reconocimiento claro de la naturaleza del fin supremo de la vida y de su «significado»: sus implicaciones con respecto a la acción concreta. Y podemos vislumbrar, como límite ideal, en cualquier caso, el acuerdo universal.

En realidad, Peirce no duda en decir que «con respecto a los fines morales podemos esperar con fundamento que la discusión hará que en último término una u otra parte modifique sus sentimientos hasta llegar así a un acuerdo total».[801] Esto, evidentemente, presupone que la base de la moral es objetiva, que el bien supremo o fin último está por descubrir y que en principio es posible llegar a un acuerdo sobre él. Y tal punto de vista sin duda distingue la ética de Peirce de la teoría emotiva, especialmente en su forma más arcaica y cruda, asociada con la primera época del neopositivismo moderno. Lo mismo puede decirse de su idea de analizar las proposiciones morales según el método con que analiza las proposiciones científicas,[802] por no hablar de su idea general de la evolución como un proceso que tiende a la racionalización de la comunidad ilimitada, idea mucho más afín al idealismo absoluto que al positivismo.

8. La metafísica y la visión del mundo de Peine.

A veces, Peirce da una versión completamente positivista de la metafísica. Por ejemplo, en un escrito sobre el pragmatismo dice que éste servirá para demostrar que «casi todas las proposiciones de la metafísica ontológica son jergas sin sentido —la definición de una palabra por otras palabras y luego por otras, sin llegar nunca a una concepción real— o son solemnes absurdos».[803] Cuando la filosofía quede limpia de parejas tonterías, se reducirá a problemas que puedan ser investigados por los métodos de observación de las ciencias reales. El pragmatismo es, pues, «una especie de cuasi-positivismo».[804]

Al mismo tiempo, Peirce sigue diciendo que el pragmatismo no se limita a ridiculizar a la metafísica, sino «que de ella extrae una esencia preciosa que servirá para dar luz y vida a la cosmología y a la física».[805] En cualquier caso, su intención no es rechazar la metafísica, puesto que él mismo la está haciendo. Y si bien es cierto que Peirce a veces se burla de la metafísica, esto no le impide tener su propia suerte de metafísica.

Peirce da una serie de definiciones o explicaciones distintas de la metafísica, por supuesto cuando no emplea el término peyorativamente. Dice, por ejemplo, que «la metafísica consiste en las consecuencias de haber aceptado absolutamente los principios lógicos, no sólo como regulativamente válidos, sino como verdades del ser».[806] Según esta idea, Peirce relaciona las categorías ontológicas fundamentales con las categorías lógicas de «primeridad», «segundidad» y «terceridad». Y afirma que puesto que la metafísica es consecuencia del reconocimiento de los principios lógicos en cuanto principios del ser, el universo debe tener una explicación unificativa. En otra época, Peirce acentuaba la base observativa de la metafísica. «La metafísica, aun la mala metafísica, en realidad se apoya, consciente o inconscientemente, en observaciones.»[807] Y según esto, Peirce deduce las categorías ontológicas fundamentales de la fenomenología o «faneroscopia», investigando los elementos formales irreductibles en todas y cada una de las experiencias. Dice también que «la metafísica es la ciencia de la realidad»,[808] y para Peirce la realidad no incluye sólo la que existe de hecho, sino también la esfera de la posibilidad real.

Hasta cierto punto por lo menos, todas estas formas de definir la metafísica pueden armonizarse. Por ejemplo, decir que la metafísica es la ciencia de la realidad no es incompatible con la afirmación de que se basa en la experiencia o en la observación. Incluso tal vez sea posible armonizar la tesis de que la metafísica se basa en la observación con la tesis de que es consecuencia del reconocimiento de unos principios lógicos, siempre que no se interprete esta segunda tesis en el sentido de que la metafísica pueda inferirse de la lógica sin recurrir a la experiencia. A! mismo tiempo, no parece posible elaborar con las reflexiones de Peirce un sistema de

metafísica totalmente coherente y libre de ambigüedades. Por una parte, no parece que Peirce haya cambiado definitivamente de parecer respecto a la relación exacta entre ontología y lógica. Pero por lo que nos importa ahora, es mejor que nos limitemos a indicar brevemente algunas de las ideas metafísicas de Peirce. No podemos ponernos a crear aquí ese sistema consistente que nuestro filósofo jamás redondeó.

Podemos empezar con las tres categorías fundamentales de Peirce. La primera —la de «primeridad»— es «la idea de que lo que es, es tal cual es independientemente de cualquier otra cosa».[809] Peirce la llama la categoría de la cualidad, en el sentido de «talidad» (*suchness*). Desde el punto de vista fenomenológico podemos pensar en un sentimiento, tal el de tristeza, o en una cualidad sensible, como la de lo azul, sin referirla a un sujeto u objeto, viéndola simplemente como un algo, «un estado de sentimiento puramente monádico»[810] Para convertir el concepto psicológico en un concepto metafísico, nos dice Peirce, tenemos que pensar en una mónada como «naturaleza pura, o como una cualidad, en sí misma, sin partes o elementos y sin corporeidad».[811] Pero el término «mónada», con sus asociaciones leibnizianas, puede ser ambiguo. Porque Peirce sigue diciendo que los significados de los nombres de las llamadas cualidades secundarias son los mejores ejemplos de mónadas que pueden darse. Es comprensible, pues, que hable de la categoría de primeridad como de la categoría de la cualidad. En cualquier caso, la primeridad es un elemento que invade todo el universo, que representa el elemento de unicidad, novedad y originalidad que está presente en todas partes, en todo fenómeno, en todo hecho y en todo suceso. Para tener una idea de lo que esto significa, Peirce propone que nos imaginemos el universo tal como se le apareció a Adán cuando lo vio por primera vez, antes de haber notado sus diferencias y de haberse dado cuenta reflexivamente de su experiencia.

La segunda categoría fundamental, la de «segundidad», es diádica y corresponde a la idea de la segundidad en lógica. Es decir, la segundidad es «la idea de estar relacionado, el concepto de reacción frente a alguna otra cosa».[812] Desde un cierto punto de vista a la segundidad puede llamársele «hecho», mientras que, desde otro punto de vista, es existencia o realidad. Porque «existencia es aquella forma de ser que está en oposición a otra».[813] Y también esta categoría invade el universo. Los hechos son hechos, como suele decirse; y por eso a veces hablamos de hechos «brutos». La realidad o existencia implica en todas partes esfuerzo y resistencia. En tal sentido, es una categoría diádica.

La tercera categoría fundamental, la de «terceridad», es la categoría de la mediación, siendo su prototipo lógico la función mediadora de un signo entre el objeto y el intérprete. Otológicamente, la terceridad media entre la primeridad —como cualidad— y la segundidad —como hecho o como acción y reacción.

Introduce, así, una continuidad y una regularidad, y toma la forma de leyes de varios tipos o grados. Por ejemplo, puede haber leyes de cualidad que determinen «sistemas de cualidades», de los cuales el más perfecto ejemplo conocido es la ley de la mezcla del color, de Sir Isaac Newton, junto con el suplemento a ella del Dr. Thomas Young».[814] Puede haber también leyes de hecho. Así, si cae una chispa en un barril de pólvora (en cuanto «primero»), causa una explosión (en cuanto «segundo»), y lo hace según una ley inteligible que tiene, así, una función mediadora.[815] Hay también, pues, leyes de regularidad que nos permiten predecir que los futuros hechos de segundidad tendrán siempre un determinado carácter o cualidad. En sus distintas formas, sin embargo, la categoría de terceridad, como las de primeridad y segundidad, invade el universo; y podemos decir que todo está en cierta relación con todo lo demás.[816]

Ahora bien, de la cualidad puede decirse, en la terminología de Mill, que es una posibilidad de sensación permanente. Es, sin embargo, una posibilidad real, independiente de la experiencia subjetiva. Y podemos decir, así, que la primera cualidad nos da el primer modo de ser, a saber, una posibilidad real, aunque el concepto de posibilidad es sin duda más amplio que el de cualidad. De igual modo, la segunda categoría, que desde un cierto punto de vista es la de la actualidad o existencia, nos da el segundo modo de ser, a saber, la actualidad en cuanto distinta de la posibilidad. Es más, al implicar el concepto de ley, la tercera categoría nos da el tercer modo de ser, que Peirce llama «destino», en cuanto gobierna los hechos futuros. Pero hay que tener en cuenta que en Peirce el concepto de «destino» es más amplio que el concepto de ley, si por ley se entiende la idea que de tal concepto tiene el determinismo. Porque estar libre de una ley determinante es tan «destino» como estar sujeto a ella.

Tenemos, pues, tres categorías ontológicas fundamentales y tres modos de ser metafísicos correspondientes. Peirce distingue también tres modos o categorías de existencia o realidad. La primera es lo que se llama «azar», término usado «para expresar con alguna precisión las características de la libertad o espontaneidad».[817] El segundo modo de existencia es la ley porque, aunque haya varios tipos de leyes, todas ellas son resultado de la evolución. El tercer modo de existencia es el hábito, o, mejor, la tendencia a «habituarse La palabra «hábito», sin embargo, debe entenderse en un sentido amplio. Porque, según Peirce, todas las cosas tienen una tendencia a adquirir hábitos,[818] sean seres humanos, animales, plantas o sustancias químicas. Y las leyes que establecen las uniformidades o regularidades son resultado de un largo período de adquisición del hábito.

Podemos considerar ahora brevemente el mundo o universo real a la luz de estos modos o categorías de realidad o existencia.[819] «En el mundo hay tres elementos activos: primero, el azar; segundo, la ley; tercero, la adquisición de hábitos.»[820]

Peirce nos invita a que pensemos en el universo en su estado original de indeterminación pura, estado en el que no había cosas distintas, ni hábitos ni leyes, estado en el que reinaba el azar absoluto. Desde un cierto punto de vista, tal indeterminación absoluta era la «nulidad»,[821] la negación de toda determinación; mientras que desde otro punto de vista, es decir, en cuanto posibilidad real de toda determinación, era el «ser».[822] Al mismo tiempo, el azar es espontaneidad, libertad, creatividad. Se anula, pues, a sí mismo como posibilidad o potencialidad ilimitada al tomar la forma de posibilidades de este o aquel tipo, es decir, de ciertas cualidades o modos de ser definidos, que caen bajo la categoría ontológica de la primeridad. Y puesto que el universo evoluciona y las «mónadas» accionan y reaccionan en la «segundidad», se forman hábitos y se producen aquellas regularidades o leyes que caen en la categoría de la terceridad. El límite ideal del proceso es el reinado completo de la ley, lo opuesto al reinado absoluto del azar.

Esa primera etapa es evidentemente, en un sentido real, una abstracción. Porque si el azar es espontaneidad y creatividad, difícilmente puede hablarse, como Peirce reconoce explícitamente, de un tiempo o período determinado en el cual hubiera una indeterminación absoluta. De igual modo, el reinado total de la ley, con la ausencia de todo azar o espontaneidad, es también en un cierto sentido una abstracción, un fin ideal. Porque según el principio del «tychismo»[823] de Peirce, el azar está siempre presente en el universo. Así, podemos decir que el universo es un proceso de determinación creativa y continua que va desde un límite ideal de indeterminación absoluta al límite ideal de la determinación absoluta, o, mejor, desde el límite ideal de la mera posibilidad al límite ideal de la actualización total de la posibilidad. Otra forma de expresarlo es decir que la evolución es un proceso progresivo desde un azar absoluto, considerado como «un caos de sentimientos impersonalizados»,[824] al reinado de la razón pura encarnada en un sistema perfectamente racional. Hemos visto ya, a propósito de su teoría ética, que Peirce considera al universo como un proceso hacia una encarnación de la racionalidad cada vez más plena.

De la teoría de Peirce del azar absoluto como estado primitivo del universo, no se sigue que el azar sea la única explicación de la evolución. Al contrario, «la evolución no es ni más ni menos que la elaboración de un fin determinado», de una causa final.[825] Y tal idea capacita a Peirce para adoptar y adaptar la vieja idea del significado cósmico del amor, idea que nos remonta en cualquier caso al filósofo griego Empédocles. Un fin último opera por atracción, y la respuesta es el amor. Así, a la idea de «tychismo» hay que añadir la de «agapismo» como categoría cosmológica. Y a ambas hay que añadir una tercera: el «synechismo» o «la teoría de que todo lo que existe es continuo».[826]

El synechismo puede decirse que acaba con el dualismo último de materia y espíritu. En efecto, «lo que llamamos materia no está completamente muerto, sino

que es simplemente el espíritu aferrado a unos hábitos» que le hacen actuar con un grado especialmente alto de regularidad mecánica.[827] Y Peirce indica que el «tychismo» debe dar lugar al «idealismo al modo de Schelling, quien sostiene que la materia es sólo espíritu especializado y parcialmente amortiguado».[828] Tan convencido está de esto, que no duda en decir que «la única teoría inteligible del universo es la del idealismo objetivo de que la materia es espíritu desgastado, convirtiéndose así los hábitos persistentes en leyes físicas».[829]

A la pregunta de si Peirce creía en Dios, hay que responder afirmativamente. Pero si se pregunta qué parte juega el concepto de Dios en su filosofía, la respuesta es más compleja. Su principio general es el de que la filosofía y la religión no deben mezclarse. Lo que no le impide escribir sobre Dios. Pero cuando habla de la «inspiración» (*musement*) como de una actividad del entendimiento que lleva directamente a Dios, no está pensando en lo que se llamaría normalmente un argumento metafísico sistemático. Si, por ejemplo, contemplo el cielo estrellado, como hacía Kant, y dejo al instinto y al corazón que hablen, no puedo dejar de creer en Dios. El recurso al propio «instinto» es más efectivo que cualquier argumento.[830] Peirce, sin duda, dice claramente que en su opinión la contemplación de los «tres universos” del tychismo, agapismo y synechismo, «engendra la hipótesis o, en último término, la convicción de que los tres, o en cualquier caso dos de los tres, tienen un Creador independiente de ellos».[831] Pero Peirce denomina a este razonamiento el «argumento ignorado», o también el «argumento humilde», y lo somete a la autoridad de la «inspiración La dirección del pensamiento de Peirce es, sin embargo, clarísima. Una teoría de la evolución que entronizara la ley mecánica por encima del principio del crecimiento o desarrollo creativo, sería contraria a la religión; pero «una filosofía verdaderamente evolutiva… está tan lejos de oponerse a la idea de un creador personal, que es realmente inseparable de tal idea».[832] Así, mientras en su metafísica sistemática Peirce se concentra en la teoría de las categorías, su perspectiva general es sin duda teísta.

9. Algunos comentarios sobre el pensamiento de Peirce.

Desde el punto de vista de la historia del pragmatismo, la principal contribución de Peirce es, desde luego, su análisis del significado, su regla para clarificar

conceptos. Y, en un sentido general, el valor de tal contribución es obvio. Porque es un buen aguijón o estímulo que nos permite dar un contenido concreto a nuestros conceptos, en lugar de dejar que las palabras se encarguen de aclarar las ideas. Dicho de otro modo, es un estímulo para el análisis conceptual. Me parece totalmente obvio, por ejemplo, que si no hubiera una diferencia determinada entre las que Peirce llama «consecuencias prácticas» o «efectos prácticos» de las palabras «duro» y «blando», de hecho no habría ninguna diferencia en el significado de ambas. Es cierto que, como criterio general del significado, el principio del pragmaticismo de Peirce está expuesto al mismo tipo de objeciones que suscita el criterio neopositivista del significado. Es muy difícil interpretar todas las afirmaciones empíricas como predicciones o conjuntos de predicciones. Pero esto no altera el hecho de que el principio del pragmaticismo revela aspectos de la situación semántica que deben ser tenidos en cuenta en el desarrollo de una teoría del significado. Con otras palabras, la contribución de Peirce a la lógica es muy valiosa. Y si él permitió que lo que él vio claramente oscureciera otros aspectos de la situación, no hay en esto nada excepcional.

Hemos notado, sin embargo, que al aplicar el principio del pragmaticismo a un propósito determinado, Peirce afirma rotundamente que nuestra idea de cualquier cosa es nuestra idea de sus efectos sensibles. Si se toma en serio tal afirmación en su forma universal, ella parece minar la perspectiva metafísica del mismo Peirce. Sin duda, Peirce trata de aplicar su principio al concepto de Dios sin disolver el concepto.[833] Y sugiere[834] que a la pregunta de qué entiende por «Dios», el pragmaticista puede responder que así como un conodmiento amplio de las obras de Aristóteles nos familiariza con el pensamiento del filósofo, así el estudio del universo físico-psíquico nos familiariza con lo que podría llamarse en sentido análogo el «pensamiento» divino. Pero si se toma en serio lo que dice en otro lugar sobre «los efectos sensibles», parece deducirse o que no tenemos un concepto claro de Dios o que la idea de Dios es simplemente la idea de sus efectos sensibles. Y de hecho, Peirce en un momento determinado insinúa que la cuestión de si realmente existe un Dios es la cuestión de si la ciencia física es algo objetivo o simplemente una construcción ficticia del entendimiento científico.[835]

Una objeción posible a todo esto es que la última frase toma una observación fuera de su contexto general, y que en cualquier caso se da demasiada importancia a la afirmación de que nuestra idea de cualquier cosa es la idea de sus efectos sensibles. Después de todo, al hacer tal afirmación Peirce hablaba de los efectos sensibles del pan. Además da varias formulaciones del principio de pragmatismo, y teniendo en cuenta la forma en que suele usar el principio no debemos dar demasiada importancia a una afirmación hecha en un contexto especial.

Esto es sin duda cierto. Pero Peirce hizo la afirmación en cuestión. Y lo que

tratamos de decir aquí es que Peirce no construyó un sistema en el cual todos los elementos de su pensamiento se armonizaran y fueran coherentes. Peirce llegó a la filosofía a través de las matemáticas y la ciencia, y su teoría del significado sin duda le fue sugerida en gran parte por el estudio de las afirmaciones científicas en cuanto hipótesis falibles, en cuanto predicciones verificables o refutables. Pero sus intereses eran amplios y su pensamiento era original y fértil; y desarrolló una visión del mundo metafísica en la cual, sin olvidar el pragmatismo, exigía que la naturaleza y el alcance del principio pragmatista fueran repensados. Decir que no es posible sintetizar la lógica de Peirce y su metafísica sería decir demasiado, por lo menos si se entiende la síntesis como una función que permita la revisión y la modificación de los elementos que haya que sintetizar. Pero, en cualquier caso, tenemos dos cosas claras: primera, que Peirce no elaboró él mismo tal síntesis; y, segunda, que no es posible ninguna síntesis si el principio pragmatista se entiende de tal forma que conduzca directamente al neopositivismo.

Pero decir que Peirce no acabara una síntesis totalmente coherente de los distintos elementos de su pensamiento no significa negar que fuera un pensador sistemático, en un sentido real. En efecto, desde un cierto punto de vista no exageramos mucho si decimos que le poseyó una pasión por el sistema. No tenemos más que pensar, por ejemplo, en la forma en que aplicó las ideas de primeridad, segundidad y terceridad, para enlazar la lógica, la epistemología, la ontología y la cosmología. Es innegable que de sus distintos escritos se desprenden los esbozos generales de un impresionante sistema.

Hemos dicho que Peirce llegó a la filosofía desde las matemáticas y la ciencia. Podría esperarse, pues, que su metafísica fuera una prolongación o extensión de sus reflexiones sobre la idea científica del mundo. Y hasta cierto punto así es, Al propio tiempo, los resultados generales tienen una marcada afinidad con el idealismo metafísico. Pero Peirce era muy consciente de esto y creía que sí alguien construía una visión del mundo basada en la concepción científica de éste, inevitablemente se sentiría empujado hacia el idealismo metafísico, idealismo capaz de asimilar el «realismo escolástico en que insistía siempre Peirce. En otras palabras, no partió de premisas idealistas. Partió del realismo y quiso mantenerlo. Pero admitió que si bien su enfoque era distinto del de los idealistas, sus conclusiones se parecían mucho a las de éstos. Una situación muy parecida la encontramos en el caso de Whitehead en el siglo actual.

Hemos indicado ya que Peirce es partidario de la noción de materia de Schelling, y que afirma explícitamente que el idealismo objetivo es la única teoría inteligible del universo. Aquí puede notarse su afinidad parcial con Hegel. Es cierto que a veces Peirce se opone a Hegel, sosteniendo, por ejemplo, que éste tendió demasiado a olvidar que había un mundo de acción y reacción, y que despojó de actualidad la

«primeridad» y «segundidad». Pero al hablar de su propia teoría de las categorías, Peirce anota el «sonido hegeliano»[836] de lo que tiene que decir e indica que sus afirmaciones son afines a las de Hegel. «A veces estoy de acuerdo con el gran idealista, y a veces me aparto de sus huellas.[837] Si en ocasiones está dispuesto a decir que rechaza completamente el sistema de Hegel, también en ocasiones está dispuesto a decir que ha resucitado el hegelianismo en una forma nueva, e incluso pretende que, en la medida en que pueda identificarse un concepto filosófico con la idea de Dios, Dios es la Idea absoluta de Hegel, la Idea que se manifiesta a sí misma en el mundo y tiende a su autorrevelación total en el límite o término ideal del proceso evolutivo.[838] No es del todo extraño, pues, que Peirce hable de Hegel como, «en ciertos aspectos, el más grande filósofo que jamás existió»,[839] aun cuando también lo critique por una lamentable deficiencia «en la severidad crítica y en el sentido de lo real».[840]

Hemos mencionado a Whitehead. No parece haber ninguna prueba de que Whitehead recibiera la influencia de Peirce, ni tan sólo de que estudiara las obras de Peirce. Pero este hecho hace más notable el parecido de ambos pensamientos. Por supuesto, es un parecido limitado pero, sin embargo, real. Por ejemplo, la teoría de Whitehead de los objetos eternos y de las entidades reales, en cierto modo fue anticipada por Peirce en su distinción entre «lo general» y los hechos. Además, la teoría de Whitehead de la novedad en el universo, en el proceso cósmico, recuerda la teoría de Peiree de la espontaneidad y la originalidad. Más aún, tal vez no sea del todo fantasioso ver en el pensamiento de Peirce una anticipación de la famosa distinción de Whitehead entre la naturaleza primordial y la derivada de Dios. Porque Peirce nos dice que Dios, como Creador, es el «Absoluto Primero»,[841] en cuanto término del universo, mientras como Dios completamente revelado es el «Absoluto segundo».[842] Es posible que esto recuerde más a Hegel que a Whitehead; pero es que la filosofía de Whitehead, no obstante su intención original anti-idealista, tiene un cierto parecido en su forma final con el idealismo absoluto.

Volvamos finalmente al propio Peirce. Fue un filósofo original y un poderoso pensador. Y la afirmación de que sea el más grande de todos los filósofos puramente norteamericanos en modo alguno es irrazonable. Tuvo una fuerte tendencia al análisis cuidadoso y estuvo lejos de ser uno de esos filósofos cuyo principal interés parezca ser el de elevar y edificar al lector. Al propio tiempo, desarrolló un pensamiento especulativo que trató de encontrar una interpretación general o suprema de la realidad. Y tal vez sea correcto pensar que su combinación es precisamente lo que hace falta. Al mismo tiempo, el ejemplo de Peirce es muestra de lo difícil que es efectuar tal combinación. Porque en su pensamiento se encuentran ambigüedades no resueltas. Por ejemplo, Peirce es un idealista a ultranza. La realidad es independiente de la experiencia y del pensamiento humanos. Es más, la realidad debe ser definida

precisamente partiendo de tal independencia. Y tal comprensión de la realidad es lo que permite a Peirce atribuir una realidad independiente al mundo de lo posible y describir a Dios como la única realidad absoluta. Al propio tiempo, su pragmatismo o pragmaticismo parece exigir lo que Royce llamó la interpretación «racionalista crítica» de la realidad, es decir, la hecha en términos de concebible experiencia humana. Lo que produce la experiencia real es efectivamente real. Lo que se piensa como causa de una experiencia posible, es potencialmente real, una posibilidad real. En tal interpretación de la realidad no podemos afirmar que Dios sea un ser que existe realmente sin afirmar que es objeto de la experiencia real. Por otro lado, tendríamos que analizar el concepto de Dios en forma que quedara reducido a la idea de aquellos efectos que experimentamos. Volvemos pues, una vez más, a la tensión latente en la filosofía de Peirce como totalidad entre su análisis metafísico y su análisis lógico del significado de los conceptos, el cual parece apuntar en una dirección completamente diferente de la de su metafísica especulativa.

Capítulo XV El pragmatismo de James Y Schiller

1. Vida y obras de William James.

William James (1842-1910) nació en Nueva York y realizó parte de sus estudios en Norteamérica y parte fuera de ella, adquiriendo en el proceso una soltura en los idiomas francés y alemán. En 1864 entró en la Harvard Medical School y en 1860 se doctoró en Medicina. Después de un período de poca salud y depresión mental, fue nombrado instructor de anatomía y fisiología en Harvard. Pero se interesó también por la psicología y en 1875 empezó a dar cursos sobre esta materia. En 1890 publicó sus *Principles of Psychology* (*Principios de Psicología*), en dos volúmenes.

Exceptuando un temprano interés por la pintura, los estudios superiores de James fueron, pues, principalmente científicos y médicos. Pero, como su padre, Henry James *senior*,[843] fue hombre de profundos sentimientos religiosos y se encontró envuelto en un debate intelectual entre la noción científica del mundo como concepción mecanicista que excluía la libertad humana, y la noción religiosa que incluiría no sólo la creencia en Dios, sino también en la libertad del hombre. En lo que se refiere a la legitimidad de la creencia en la libertad, James encontró un apoyo en los escritos del filósofo francés Charles Renouvier (1815-1903). Y en gran parte fue el deseo de superar la oposición entre la perspectiva que él creía ver en la ciencia y la perspectiva que le sugerían sus inclinaciones humanistas lo que llevó a James a la filosofía. En 1879 empezó a enseñar la materia en Harvard y al año siguiente llegó a profesor auxiliar de filosofía. En 1885 se le nombró profesor de filosofía.

En 1897 James publicó *The Will to Believt and Other Essays in Popular Philosophy*[844] (*La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*). Sus famosas *Varieties of Religious Experience*[845] (*Variedades de la experiencia religiosa*) aparecieron en 1902. A éste le siguió *Pragmatism* (*El pragmatismo*) en 1907, *A Pluralistic Universe*[846] (*Un universo pluralista*) en 1909 y, en el mismo año, *The Meaning of Truth* (*El significado de la verdad*). Los escritos de James publicados póstumamente incluyen *Some Problems of Philosophy* (*Algunos problemas de filosofía*, 1911), *Memories and Studies* (*Memorias y estudios*, 1911), *Essays in Radical Empiricism* (*Ensayos sobre empirismo radical*, 1912), y *Collected Essays and Revienes* (*Colección de ensayos y reseñas*, 1920). *Sus Letters*

(*Correspondencia*), editadas por su hijo, Henry James, aparecieron en 1926.

2. La concepción de James del empirismo radical y de la experiencia pura.

En el prólogo a *La voluntad de creer* James define su actitud filosófica como de empirismo radical. Explica que por empirismo entiende la postura que «se limita a considerar sus conclusiones más firmes sobre los hechos de experiencia como hipótesis susceptibles de modificación en el curso de la experiencia futura».[847] En cuanto a la palabra «radical» indica que la misma doctrina del monismo se considera hipotética. En principio esto parece muy extraño. Pero en el contexto a que nos referimos James entiende por monismo la idea de que la multiplicidad de las cosas forma una unidad inteligible. No entiende por monismo la tesis de que el mundo es una sola entidad o un solo hecho. Al contrario, renuncia a tal teoría en favor del pluralismo. Lo que dice es que el empirismo radical postula una unidad no inmediatamente dada, pero que tal postulado, que nos invita a descubrir conexiones unificatorias, es considerado en sí mismo como una hipótesis por verificar, y no como un dogma indiscutible.[848]

En *Algunos problemas de filosofía*, en el ámbito de una relación de los distintos tipos de metafísica, se habla del empirismo como opuesto al racionalismo. «Los racionalistas son hombres de principios; los empiristas, hombres de hechos.»[849] El filósofo racionalista, tal como James lo ve, va del todo a sus partes, de lo universal a lo particular, y trata de derivar unos hechos de unos principios. Además, tiende a proclamar una verdad última en defensa de su sistema de conclusiones deducidas. El empirista, al contrario, parte de los hechos individuales; va de las partes a los todos; y prefiere, si puede hacerlo, explicar los principios como inducciones de los hechos. Además, la proclamación de una verdad última es ajena a su pensamiento.

No cabe duda de que aquí no hay nada nuevo. James presenta los modos de discrepancia usuales entre racionalismo y empirismo en una forma más o menos popular. Pero en el prólogo de *El significado de la verdad* encontramos una exposición más claramente definida del empirismo radical. Se dice allí que consiste «primero en un postulado, después en una afirmación de un hecho, y finalmente en una conclusión general».[850] El postulado es que sólo lo definible a partir de la

experiencia debe considerarse tema de discusión de los filósofos. Así, si hay algún ser que trascienda toda experiencia posible, trasciende también el campo filosófico. La afirmación de un hecho dice que las relaciones, conjuntiva y disyuntiva, son tan objetos de experiencia como las cosas relacionadas. Y la conclusión general de tal afirmación es que el universo inteligible posee una estructura continua, en el sentido de que no consta simplemente de entidades que pueden relacionarse sólo mediante categorías impuestas desde fuera.

James insiste en la realidad de las relaciones. «El empirismo radical forma las relaciones conjuntivas por su valor nominal, sosteniendo que son tan reales como los términos que unen.»[851] Y entre las relaciones conjuntivas está la relación causal. Así, lo que James llama empirismo radical se distingue del empirismo de Hume, según el cual «el entendimiento no percibe jamás una conexión real entre distintas existencias».[852] Se opone también a la teoría de las relaciones de Bradley. «La concepción de Mr. Bradley muestra el poder más extraordinario para percibir separaciones, y la más extraordinaria impotencia para comprender conjunciones.»[853]

El significado de la palabra «experiencia» es notablemente impreciso. Pero según James la experiencia ordinaria, por la cual nos damos cuenta de que hay distintas categorías de cosas y de relaciones, nace de la pura experiencia, definida como «el flujo inmediato de vida que nos proporciona el material para una reflexión posterior con categorías conceptuales».[854] Es cierto que sólo de los recién nacidos y de la gente en estado de semi-coma puede decirse que gocen en su pureza de un estado de experiencia pura, que no es «sino otro nombre para el sentimiento o la sensación».[855] Pero la experiencia pura, la inmediatez del sentimiento o la sensación, es el embrión desde el que se desarrolla la experiencia articulada; y en nuestra experiencia ordinaria quedan aún elementos o partes de ella.

De esta doctrina de la experiencia pura podemos inferir dos conclusiones. Primera: en este flujo básico de la experiencia, las distinciones propias del pensamiento reflexivo, como las de conciencia y contenido, sujeto y objeto, entendimiento y materia, no han surgido aún en las formas que les damos. En este sentido, la experiencia pura es «monista». Y James puede hablar de ella como «la única cosa material o primaria en el mundo, una cosa de la cual todo está compuesto.[856] Ésta es la teoría del «monismo neutro», que James asocia con el empirismo radical. La experiencia pura no puede decirse que sea, por ejemplo, ni física ni psíquica: lógicamente precede a la distinción y es, pues, «neutra».

En segundo lugar, sin embargo, el hecho de que el empirismo radical sea pluralista y no monista en el sentido ontológico, y afirme la realidad de muchas cosas y de las relaciones entre ellas, significa que la experiencia pura debe considerarse como conteniendo en sí potencialmente las distinciones de la experiencia desarrollada. Está acribillada, como dice James, no sólo de nombres y adjetivos, sino

también de preposiciones y conjunciones. La relación causal, por ejemplo, está presente en el flujo de la sensación, puesto que toda sensación tiene carácter teleológico.

Ahora bien, si el monismo puro se entiende en un modo estrictamente psicológico, es decir, como la mera afirmación de que la forma primitiva y básica de la experiencia es un estado de «sentimiento» en el cual las distinciones como la de sujeto y objeto no se han dado todavía, sin duda es compatible con un pluralismo realista. Pero si se entiende en el sentido ontológico de que el flujo de la experiencia indiferenciada es la «materia» ontológica de la que emerge todo, es difícil que no conduzca directamente a alguna forma de idealismo monista. Sin embargo, James parte del supuesto de que la teoría de la experiencia pura, sin duda psicológica en principio, es compatible con la noción pluralista del universo que él asocia con el empirismo radical.

En la medida en que el empirismo implica un pluralismo y una creencia en la realidad de las relaciones puede decirse que es una visión del mundo. Pero si se entiende simplemente en términos de los tres elementos mencionados arriba, a saber, un postulado, la afirmación de un hecho y una conclusión general, es una visión del mundo más bien embrionaria que completamente desarrollada. El problema de Dios, por ejemplo, queda sin plantear. James, de hecho, sostiene que hay experiencias religiosas específicas que insinúan la existencia de una conciencia sobrehumana limitada y no omni-indusiva, en un sentido que se opondría al pluralismo. Y señala que si el empirismo tuviera que «asociarse con la religión —como hasta ahora, por un raro error, se ha asociado a la irreligión—, creo que marcaría el comienzo de una nueva era de la religión y también de la filosofía».[857] Pero el teísmo de James se tratará más apropiadamente después de haber esbozado los principios básicos del pragmatismo y la relación entre el pragmatismo y el empirismo radical.

3. El pragmatismo como teoría del significado y como teoría de la verdad.

En principio y primariamente el pragmatismo es, nos dice James, «sólo un método».[858] Porque en primer lugar es «un método para zanjar querellas metafísicas que, de otra forma, serian interminables».[859] Es decir, si *A* propone la teoría *x* y *B*

propone la teoría *y*, el pragmatismo examinará las consecuencias prácticas de cada una de ellas. Y si no encuentra ninguna diferencia entre las respectivas consecuencias prácticas de ambas, concluirá que, en todos los sentidos, son una y la misma teoría, con una diferencia puramente verbal. En tal caso, toda discusión posterior sobre *A* y *B* se considerará absurda.

Tenemos pues, sin duda, un método para determinar el significado de los conceptos y teorías. En una conferencia dada en 1881, James notaba que si dos definiciones aparentemente diferentes de algo tienen las mismas consecuencias son en realidad una y la misma definición.[860] Y tal es la teoría del significado expresada en *El pragmatismo*. Para lograr una claridad perfecta en el pensamiento de un objeto, debemos considerar sólo los posibles efectos de tipo práctico que el objeto pueda tener: las sensaciones que puedan esperarse de él y las reacciones que debamos preparar. Nuestra concepción de tales efectos, sean inmediatos o remotos, es pues para nosotros la totalidad de la concepción del objeto, en la medida en que tal concepción tenga un significado positivo».[861]

Descrito así, el pragmatismo de James evidentemente sigue las líneas principales del método pragmatista concebido por Peirce. James estuvo sin duda influido también por otros pensadores, como los científicos Louis Agassiz y Wilhelm Ostwald; pero no hizo nunca un secreto de su deuda para con Peirce. Se refiere a él en una nota al pie relativa a la conferencia de 1881.[862] Vuelve a admitir su deuda para con Peirce en una conferencia pública dada en 1898.[863] Y después del pasaje citado en el último párrafo añade que «éste es el principio de Peirce, el principio del pragmatismo»,[864] e indica que la doctrina de Peirce era desconocida hasta que él la divulgó en la conferencia de 1898 y la aplicó a la religión.

Es cierto que hay algunas diferencias entre la posición de Peirce y la de James. Por ejemplo, cuando Peirce hablaba de las consecuencias prácticas de un concepto insistía en la idea general del hábito de una acción, la idea de la forma general en que el concepto podría modificar la acción intencional. James, en cambio, tiende a insistir en los efectos prácticos particulares. Como hemos visto en el pasaje de *El pragmatismo* citado arriba, él pone el acento en las sensaciones y reacciones particulares. Así, Peirce le acusó de haberse pasado de lo universal a lo particular, influido por una psicología ultrasensacionalista; de ser, como precisó Dewey, más que un nominalista. En la terminología de Peirce, James trabaja más con antecedentes y consecuentes que con consecuencias, entendiéndose por tal la relación concebida entre un antecedente y un consecuente.

Al mismo tiempo, si el pragmatismo de James no fuera más que un método para aclarar los conceptos, para determinar sus significados, podría decirse que adopta el principio de Peirce, aun cuando le da, como dijo Dewey, un giro «nominalista». De hecho, sin embargo, el pragmatismo para James no es sólo un método para

determinar los significados de los conceptos. Es también una teoría de la verdad. En efecto, James afirma explícitamente: «el punto central de mi libro titulado *El pragmatismo* es el estudio de la relación, llamada "verdad", que puede obtenerse entre nuestra idea (opinión, creencia, afirmación o lo que sea) y su objeto».[865] Y fue, en gran parte, el desarrollo del pragmatismo por James en una teoría de la verdad, lo que indujo a Peirce a rebautizar su propia teoría con el nombre de «pragmaticismo».

Es importantísimo entender que la teoría de la verdad de James no presupone la negación de la teoría de la verdad como correspondencia. La verdad es para él una propiedad de algunas de nuestras creencias, no de las cosas. «Las realidades no son *verdaderas*, simplemente *son*; y las creencias son verdaderas *por sí mismas*.»[866] En el lenguaje moderno, la verdad y la falsedad se predican de las proposiciones, no de las cosas o los hechos. Hablando estrictamente, en cualquier caso, lo que es verdadero es la proposición que enuncia un hecho, no el hecho mismo. La existencia de Julio César en un período determinado de la historia no puede decirse propiamente verdadera; pero la afirmación de que él existió es verdadera, en tanto la afirmación de que no existió es falsa. Al mismo tiempo, la afirmación de que Julio César existió no es verdadera en virtud de los significados de los símbolos o las palabras empleados en la afirmación. Podemos decir, pues, que es verdadera en virtud de la relación de correspondencia con la realidad o el hecho.

En opinión de James, sin embargo, decir que una creencia verdadera (habla también de ideas verdaderas) es la que se corresponde o está de acuerdo con la realidad, plantea un problema más que resolverlo. Porque ¿qué se entiende exactamente por «correspondencia», en tal contexto? ¿Copiar? Puede decirse que la imagen de un objeto sensible es una copia del objeto. Pero no es tan fácil ver cómo una idea verdadera de —digamos— la justicia pueda ser descrita razonablemente como una copia.

El análisis de James de la «correspondencia» se da en esta línea. La verdad es la relación entre dos partes de la experiencia. El *terminus a quo* de la relación es una idea que pertenece al aspecto subjetivo de la experiencia, en tanto el *terminus ad quem* es una realidad objetiva. ¿Cuál es, pues, la relación entre ambos términos? Aquí es necesario servirse de la interpretación pragmatista de la idea como plan o regla de acción. Si la realización de este plan nos lleva al *terminus ad quem*, la idea es verdadera. Más exactamente, «tales hechos mediadores *hacen* verdadera a la idea».[867] En otras palabras, la verdad de una idea es el proceso de su verificación o validez. Si, por ejemplo, estoy perdido en un bosque y entonces surge un camino que creo que probable o posiblemente lleve a una casa habitada donde pueda obtener orientación o ayuda, mi idea es un plan de acción. Y si mi seguimiento de tal plan verifica o hace válida la idea, el proceso de verificación constituye la verdad de la idea: es la «correspondencia» a la cual se refiere realmente la teoría de la verdad

como correspondencia.

Ahora bien, hay que señalar que en la misma página en que James nos dice que una idea «*se convierte* en verdadera, es *hecha* verdadera por los hechos»[868] también nos dice que «las ideas verdaderas son aquellas que podemos asimilar, hacer válidas, corroborar y verificar». En otras palabras, no puede dejar de reconocer que hay verdades que pueden o podrían verificarse, pero que no han sido verificadas aún. Sin duda está dispuesto a declarar que las verdades no verificadas «forman el agobiantemente amplio número de verdades de las cuales vivimos»,[869] y que la verdad vive «en gran medida apoyada en un sistema de crédito».[870]

Pero si las verdades se *hacen* verdaderas por verificación o convalidación, de ahí se sigue que las verdades no verificadas son potencialmente verdaderas, verdades *in posse*. Y esto permite a James dar un palo a los racionalistas o intelectualistas filosóficos, que defienden las verdades estáticas, atemporales, anteriores a cualquier verificación. «La verdad intelectualista es una verdad pragmatista sólo *in posse*.»[871] Y la total elaboración de la verdad se desmoronaría si no se apoyara en algunas verdades realmente verificadas, es decir, en ciertas verdades reales, al igual que se desmoronaría un sistema financiero que careciera de una base sólida en metálico.

Al hablar de la teoría de la verdad de James es obviamente importante no caricaturizarla. James estaba inclinado a escribir en un estilo popular y a usar frases bastante sencillas que provocaron interpretaciones erróneas. Por ejemplo, la forma de expresar la tesis de que una idea o creencia es verdadera si «funciona», era fácil que indujera a la conclusión de que aun una falsedad podría ser llamada «verdadera» si fuera útil o conveniente creer en ella. Pero cuando James dice que una teoría «funciona», entiende que «debe mediar entre todas las verdades previas y ciertas experiencias nuevas. Debe procurar en lo posible no trastornar el sentido común y la creencia anterior, y debe conducir a uno u otro fin razonable que pueda ser verificado exactamente. “Funcionar” significa ambas cosas».[872]

También provocó interpretaciones erróneas la forma en que James hablaba de la satisfacción como elemento básico de la verdad. Porque la forma de expresarlo sugería que en su opinión puede decirse que una creencia es verdadera si produce un sentimiento subjetivo de satisfacción, y que así abría la puerta a cualquier tipo de complacencia imaginativa. Pero ésta no era en modo alguno su intención. «La verdad en la ciencia es lo que nos da la mayor medida posible de satisfacción, incluido el gusto, pero la consecuencia con la verdad anterior y con el hecho nuevo es siempre la exigencia más fuerte.»[873] El «funcionar» con éxito de una hipótesis, en el sentido explicado anteriormente, implica la satisfacción de un interés. Pero la hipótesis no se acepta sólo porque uno quiera que sea cierta. Ahora bien, si no hay ninguna prueba que nos empuje a escoger una hipótesis en lugar de las otras dos que pretenden explicar el mismo grupo de fenómenos, es cuestión de «gusto» científico escoger la

hipótesis más económica o más elegante.

Es realmente cierto que en su célebre ensayo sobre *La voluntad de creer*, James declara explícitamente que «nuestra naturaleza pasional no sólo legalmente puede sino que debe determinar nuestra opción entre varias proposiciones, siempre que haya una opción real que por su naturaleza no pueda ser determinada con fundamentos intelectuales».[874] Pero aclara que por opción real entiende una opción «de tipo obligatorio, vivo y momentáneo».[875] Es decir, cuando se trata de un asunto vivo e importante, que influya en la conducta, cuando no podemos dejar de escoger entre dos creencias y cuando el asunto no pueda decidirse con fundamentos intelectuales, podemos escoger basándonos en fundamentos «pasionales», podemos ejercitar la voluntad de creer, siempre que reconozcamos una opción como lo que es. Se trata, pues, del derecho a creer en ciertas circunstancias. Y estemos de acuerdo o no con James, no podemos creer que diga que estamos autorizados a creer cualquier proposición que nos proporcione un consuelo o satisfacción, aun cuando la balanza de pruebas se incline a mostrar que la proposición es falsa.[876] Es cierto, por ejemplo, que según James podemos, cuando lo demás es igual, adoptar una idea de la realidad que satisfaga mejor el aspecto moral de nuestra naturaleza que cualquier otra idea. Y no puede decirse que todo el mundo vaya a estar de acuerdo con él. Pero éste no es motivo para no tener en cuenta la determinación «cuando lo demás es igual», donde «lo demás» incluye, por supuesto, las verdades ya conocidas y las conclusiones deducibles de ellas.

Si hay que tener cuidado en no caricaturizar la teoría pragmatista de la verdad, no por esto debemos decir que sea inmune a toda crítica seria. Un planteamiento crítico evidente, atribuido por James a los racionalistas, es que, en la medida en que identifica la verdad con la verificación, la teoría pragmatista confunde la verdad de una proposición con el proceso de demostrar esa verdad. Ésta fue una de las objeciones de Peirce a la conversión del pragmatismo de método para determinar el significado en teoría de la verdad.

La respuesta de James consiste en retar a su crítico —al racionalista, como le llama él— a que explique «*qué significa la palabra* “verdad” aplicada a una afirmación sin aludir al *concepto del funcionamiento de la afirmación*».[877] En la opinión de James, el racionalista no puede explicar qué entiende por correspondencia con la realidad sin referirse a las consecuencias prácticas de la proposición en cuestión, a lo que la verificaría o la haría válida en el caso de que fuera verdadera. El racionalista, pues, implícitamente se adhiere a la teoría pragmatista de la verdad, aunque se proponga atacarla en nombre de una teoría distinta.

Lo peligroso de este tema es que está demasiado expuesto a confusiones. Supongamos que digo que la afirmación de que Julio César pasó el Rubicón es verdadera en virtud de su correspondencia con la realidad, con el hecho histórico. Y

supongamos que tengo que explicar qué entiendo por tal relación de correspondencia con la realidad. Difícilmente podré hacerlo sin referirme a los hechos o, mejor, a la acción o series de acciones a que la afirmación se refiere. Y es totalmente cierto que el que hayan ocurrido tales acciones en un momento histórico determinado es en último término lo que hace válida o «verifica» la afirmación. En este sentido, no puedo explicar lo que entiendo por correspondencia sin referirme a lo que haría válida o verificaría la afirmación. Al mismo tiempo, el término «verificación» normalmente se entendería como referencia a las medidas que podríamos tomar para demostrar que una afirmación es cierta, cuando ya sabemos lo que la afirmación significa. Es decir, normalmente se entendería por verificación la referencia a posibles medios para demostrar que prevalecen o prevalecieron realmente los hechos que deben prevalecer o haber prevalecido si la proposición es verdadera. Y si se entiende la verificación en este sentido, parece perfectamente correcto decir con el «racionalista» que se trata de demostrar la verdad de una afirmación, más que de *hacerla* verdadera.

Podríamos, sin embargo, definir primero lo «verdadero» de tal forma, que diera a entender que sólo las afirmaciones realmente verificadas son verdaderas. Una afirmación que pudiera ser verificada, pero no verificada aún, sería entonces potencialmente verdadera, una verdad *in posse*. Pero es evidente que James no ve la teoría pragmatista de la verdad como el resultado puro y simple de una definición arbitraria. Así, no es irrazonable decir que la teoría es aceptable o inaceptable según se reduzca o no a una tesis que, una vez entendida, aparece como obvia. Es decir, si se reduce a la tesis de que una afirmación empírica es verdadera o falsa, según los hechos afirmados o negados sean (hayan sido y puedan ser) el caso en cuestión o no, la teoría es aceptable, aunque lo que se afirme sea «trivial». Pero si la teoría identifica la verdad de una afirmación con el proceso que demostraría que los hechos afirmados o negados son o no el caso en cuestión, es muy difícil que escape a las objeciones de los «racionalistas».

No pretendo que estas notas constituyan una respuesta adecuada a la pregunta de James sobre la naturaleza de la correspondencia. Desde el punto de vista del lógico profesional, no serviría decir, por ejemplo, que una proposición es una copia o imagen de la realidad. Aun prescindiendo del hecho de que no se acomodaría a las proposiciones de la matemática pura y de la lógica formal,[878] es una descripción demasiado imprecisa de la relación entre una proposición empírica verdadera y el hecho afirmado o negado. Y James vio muy bien esto. Pero hay que indicar que incluso él pareció sentir que su teoría de la verdad corría el riesgo de ser reducida a la trivialidad. Porque dice que uno puede esperar que le ataquen primero la teoría, que después se la admitan como verdadera, pero obvia e insignificante, y finalmente que se la considere «tan importante que sus adversarios pretendan que ellos fueron sus

descubridores».[879] Pero si la teoría contiene algo más que lo que es «obvio», es ese algo más lo que tal vez acabemos por considerar como el elemento discutible del pragmatismo de James.

4. Las relaciones entre el empirismo radical, el pragmatismo y el humanismo en la filosofía de James.

¿Qué relación hay entre el pragmatismo y el empirismo radical? Según James, no hay conexión lógica entre ellos. El empirismo radical «se tiene sobre sus propios pies. Uno puede rechazarlo totalmente y seguir siendo pragmatista».[880] Y sin embargo nos dice también que «el establecimiento de la teoría pragmatista de la verdad es un escalón de primera importancia para hacer que prevalezca el empirismo radical».[881]

Hasta cierto punto es sin duda justa la afirmación de James de que el empirismo radical y el pragmatismo son independientes entre sí. Por ejemplo, es muy posible defender que las relaciones son tan reales como sus términos y que el mundo tiene una estructura continua, sin aceptar los conceptos pragmatistas de significado y verdad. Al mismo tiempo el postulado del empirismo radical es, como hemos visto, que sólo pueden considerarse tema de discusión filosófica los asuntos definibles en términos derivados de la experiencia. Y respecto a la relación de verdad el pragmatista sostiene que «todo es en sí experienciable… La “funcionalidad” que deben tener las ideas para ser verdaderas se refiere a las funciones particulares, físicas o intelectuales, reales o posibles, que las ideas puedan realizar dentro de la experiencia concreta».[882] Con otras palabras, el pragmatismo consideraría que sólo pueden pretender ser verdaderas las ideas que puedan ser interpretadas en términos de «funciones experimentables. La aceptación de tal punto de vista evidentemente tendería a hacer prevalecer el empirismo radical, si por empirismo radical se entiende el postulado antes mencionado.

Podríamos expresarlo así. El pragmatismo, señala James, «no tiene mas doctrina que su método».[883] El empirismo radical, en cambio, que James plasma en una metafísica o visión del mundo, tiene sus teorías. Tales teorías, consideradas en sí mismas, podrían defenderse con otros fundamentos que los propordo nados por el empirismo radical. Esto es cierto, por ejemplo, de la fe en Dios. Pero según James el uso de la teoría pragmatista de la verdad, o método de determinar la verdad o la

falsedad, contribuiría en gran parte a hacer prevalecer las teorías del empirismo radical. Tal vez fue excesivamente optimista al pensar esto, pero así es como pensaba.

Ahora bien, James usa también la palabra «humanismo» para definir su filosofía. En un sentido más restringido, usa el término para referirse a la teoría pragmatista de la verdad en tanto teoría que acentúa el elemento «humano» en la creencia y en el conocimiento. Por ejemplo, «el humanismo dice que la satisfactoriedad es lo que distingue lo verdadero de lo falso».[884] Dice que se llega a la verdad «sustituyendo opiniones menos satisfactorias por otras más satisfactorias».[885] Hemos notado ya que James trata de evitar el subjetivismo puro, insistiendo en que una creencia no puede ser calificada de satisfactoria y por tanto de verdadera si es incompatible con creencias previamente verificadas, o si las pruebas disponibles testifican contra ella. Pero, según él, ninguna creencia puede ser final, en el sentido de no poder ser revisada. Y esto es precisamente lo que ve el «humanista». Ve, por ejemplo, que nuestras categorías de pensamiento se han desarrollado en el curso de la experiencia, y que aun cuando no podamos dejar de usarlas, es posible que cambien en el curso de la evolución.

Para decirlo con frase de Nietzsche, los humanistas piensan que nuestras creencias son humanas, demasiado humanas. Y en este sentido debe entenderse la definición del humanismo de James, como la teoría de que «*si bien una parte de nuestra experiencia puede apoyarse en otra para hacerla lo que es en cualquiera de los varios aspectos en que pueda considerársela, la experiencia como totalidad está cerrada en sí misma y no se apoya en nada*».[886] Lo que quiere decir es que si bien es cierto que hay normas que crecen *con* la experiencia, no hay una norma absoluta de verdad *fuera* de la experiencia que rija a todas las demás verdades. El humanista considera que la verdad es relativa a la experiencia cambiante, y así, relativa al hombre; y considera la verdad absoluta como «ese punto inestable ideal hacia el cual imaginamos que todas nuestras verdades contemporáneas convergerán algún día».[887] Y, para hacerle justicia, James está dispuesto a aplicar esta perspectiva al propio humanismo.[888]

Pero también el término «humanismo» lo usa James en un sentido más amplio. Así, nos dice que el problema entre el pragmatismo y el racionalismo y, por lo tanto, entre el humanismo y el racionalismo, no es simplemente un problema lógico o epistemológico: «*se refiere a la estructura del universo mismo*».[889] El pragmatista ve el universo como inacabado, cambiante, en crecimiento y maleable. El racionalista, al contrario, sostiene que hay un universo «verdaderamente real» completo y no sometido al cambio. James está pensando en parte en «el Uno místico de Vivekanda».[890] Pero piensa también, por supuesto, en el monismo de Bradley, para quien el cambio no es completamente real y los grados de verdad se miden por relación con la experiencia absoluta única que trasciende nuestra aprehensión.[891]

Ahora bien, el propio James hace notar que la definición del humanismo citada antes en el penúltimo párrafo parece a primera vista excluir el teísmo y el panteísmo. Pero insiste en que éste no es en realidad el problema. «Yo mismo entiendo el humanismo teística y pluralísticamente.»[892] El humanismo se convierte así en una metafísica o visión del mundo pluralista y teísta que coincide con el empirismo radical desarrollado. Pero el teísmo de James lo consideraremos aparte en la próxima sección.

5. El pragmatismo y la fe en Dios.

Al hablar de la aplicación del pragmatismo como método a problemas filosóficos sustanciales, James hace notar que la crítica de Berkeley del concepto de sustancia material tenía un carácter completamente pragmatista. Porque para Berkeley el *«valor en caja»*[893] —como dice James— del término «sustancia material» está en las ideas y las sensaciones. De igual modo, al estudiar el concepto de alma, Hume y sus sucesores «bajan con él al torrente de la experiencia, y lo canjean por un valor de cambio mucho menor, en la moneda de las "ideas" y de sus relaciones especiales».[894]

El propio James aplica el método pragmatista a un problema de interés personal, íntimo, a saber, al conflicto entre teísmo y materialismo. En primer lugar, teísmo y materialismo pueden considerarse retrospectivamente, como dice James. Es decir, podemos partir del supuesto de que el teísta y el materialista ven el mundo y su historia de la misma forma, y que el teísta entonces añade la hipótesis de Dios que ordena la marcha del mundo, en tanto el materialista excluye tal hipótesis como innecesaria y en su lugar recurre a la materia. ¿Cuál de ambas posiciones vamos a escoger? En cualquier caso, según los principios pragmatistas no podemos escoger. Porque «si no se puede deducir de nuestra hipótesis nada relativo a la experiencia o a la conducta, el debate entre materialismo y teísmo se hace inútil e insignificante».[895]

Pero si el teísmo y el materialismo se consideran «prospectivamente», en relación a lo que prometen, a lo que respectivamente puede esperarse de ellos, la situación cambia totalmente. Porque el materialismo nos promete un estado del universo en el cual los ideales humanos, los actos humanos, la conciencia y los productos del pensamiento serán como si nunca hubieran sido,[896] en tanto el teísmo «garantiza un

orden ideal que se conservará permanentemente».[897] De una forma u otra, Dios no permitirá que el orden moral sea arruinado o destruido.

Desde este punto de vista, pues, el teísmo y el materialismo son muy distintos. Y según los principios pragmatistas podemos, en igualdad de condiciones adherirnos a la creencia que responda mejor a las exigencias de nuestra naturaleza moral. Pero James no intenta implicar que no haya ningún tipo de prueba en favor del teísmo fuera del deseo de que sea cierto. «Yo mismo creo que la prueba de Dios descansa en primer lugar en las experiencias personales internas.»[898] En *Un universo pluralista* resume lo que ya ha mantenido en *Variedades de la experiencia religiosa* diciendo que «el creyente es prolongación, por lo menos respecto a su propia conciencia, de un yo más amplio del cual fluyen las experiencias que salvan».[899] Además, «todas las pruebas que tenemos parecen llevarnos muy fuertemente a una cierta creencia en la vida sobrehumana, en la cual tal vez seamos, desconocidos para nosotros mismos, co-conscientes».[900] Al mismo tiempo, el mal y el sufrimiento en el mundo llevan a la conclusión de que esta conciencia sobrehumana es finita, en el sentido de que Dios es limitado «en poder, en conocimiento o en ambos a la vez».[901]

Esta idea de un Dios finito la usa James en su sustitución del «meliorismo» por optimismo, en una parte y por pesimismo en otra. Según el meliorista, el mundo no debe mejorar necesariamente, ni tampoco empeorar: *puede* mejorar si —digamos— el hombre libremente coopera con el Dios finito en mejorarlo.[902] En otras palabras, el futuro no está determinado inevitablemente, ni para bien ni para mal, ni siquiera por Dios. En el universo hay lugar para la novedad, y el esfuerzo humano tiene que aportar una contribución positiva en el establecimiento de un orden moral.

James se sirvió, pues, del pragmatismo como sostén de una visión religiosa del mundo. Pero hemos visto que al establecer la teoría pragmatista del significado declaró que nuestra concepción total de un objeto es reductible a nuestras ideas de los «efectos posibles de tipo práctico que puedan resultar del objeto»,[903] mencionando explícitamente las sensaciones que podemos esperar y las reacciones que debemos preparar. Y con razón podemos dudar de que éste sea un fundamento prometedor para una visión teísta del mundo. Pero, como indicamos, en el apartado biográfico, la reconciliación de una perspectiva científica con una perspectiva religiosa constituía para él un problema personal. Y tomando una teoría de la verdad construida sobre una teoría del significado que empezaba por un análisis de las hipótesis científicas, la usó para cimentar la única visión del mundo que realmente le satisfacía. En el proceso, por supuesto, hubo de llevar el concepto de experiencia más allá de la experiencia sensible. Así, afirmó que el empirismo religioso es mucho más verdaderamente «empírico» que el empirismo irreligioso, puesto que el primero se toma en serio las distintas experiencias religiosas, mientras que el último no lo hace. En un cierto sentido, su problema fue el mismo que el de Kant: reconciliar la

perspectiva científica con la conciencia moral y religiosa del hombre. Su instrumento de unificación o armonización fue el pragmatismo. El resultado lo presentó como el desarrollo del empirismo radical. Y la actitud adoptada la describió como humanismo.

6. El pragmatismo en Norteamérica y en Inglaterra.

El movimiento pragmatista fue ante todo un fenómeno norteamericano. Es cierto que pueden encontrarse manifestaciones de la actitud pragmatista incluso en la filosofía alemana. En el volumen séptimo de esta *Historia* me he referido a la insistencia de F. A. Lange[904] en acentuar el valor vital de las teorías metafísicas y doctrinas religiosas a expensas de su valor cognoscitivo, y también a la forma en que Hans Vaihinger[905] desarrolló lo que podríamos llamar una visión pragmatista de la verdad que tenía afinidades obvias con la teoría de la ficción de Nietzsche.[906] Debe prestarse atención a la influencia que G. T. Fechner[907] tuvo en William James, especialmente por su distinción entre la visión del universo «de día» y «de noche» y su afirmación de que, en igualdad de condiciones, podemos dar preferencia a la idea que contribuya más a la felicidad humana y al desarrollo cultural. En cuanto al pensamiento francés, en el primer apartado de este capítulo he mencionado la ayuda que representaron para James los escritos de Charles Renouvier. Y tal vez sea bueno indicar que Renouvier sostenía que la creencia y aun la certeza no son asuntos exclusivamente intelectuales, sino que la afirmación implica también el sentimiento y la voluntad. Pero aunque sin duda pueden encontrarse afinidades con el pragmatismo no solo en el pensamiento alemán, sino en el francés,[908] el movimiento pragmatista sigue asociado en primer término a los nombres de tres filósofos norteamericanos: Peirce, James y Dewey.

No significa esto que Inglaterra no tuviera un movimiento pragmatista. Pero el pragmatismo inglés nunca tuvo tanta influencia ni causó tanta impresión como su contrapartida norteamericana. No sería posible dar una relación justa de la filosofía norteamericana sin incluir el pragmatismo. Peirce fue un pensador de primera línea en todos los aspectos y nadie pondría en duda la influencia de James y Dewey en la vida intelectual de los Estados Unidos. Llevaron la filosofía al foro, por decirlo así, al dominio público; y Dewey en especial la aplicó a los campos educativo y social. Pero

no se cometería un gran pecado de omisión si en un registro del desenvolvimiento de la filosofía británica moderna no se mencionara el pragmatismo, aun cuando causó un alboroto temporal en los palomares filosóficos. No obstante, en una exposición del pensamiento británico del siglo xix donde se ha aludido a un número considerable de filósofos menores, parece deseable alguna mención al pragmatismo.

En 1898 se fundó la *Oxford Philosophical Society*, y un producto de sus trabajos fue la publicación en 1902 de *Personal Idealism* (*El idealimo personal*) editado por Henry Sturt. En su prefacio a esta colección de ensayos, realizada por ocho miembros de la Sociedad, decía Sturt que los colaboradores trataban de desarrollar el tema de la personalidad y de defender la personalidad contra el naturalismo por una parte y el idealismo absoluto por otra. El naturalista sostiene que la persona humana es un producto transitorio de los procesos físicos, en tanto el idealista absoluto afirma que la personalidad es una apariencia irreal de lo Absoluto.[909] En resumen, «el naturalismo y el absolutismo, a pesar de su antagonismo aparente, coinciden en afirmarnos que la personalidad es una ilusión».[910] El idealismo de Oxford, sigue diciendo Sturt, siempre se ha opuesto al naturalismo; y hasta ahí, el idealismo personal y el absoluto mantenían un frente común. Pero precisamente por esta razón, los idealistas personales pensaron que el idealismo absoluto era un adversario más insidioso que el naturalismo. Los idealistas absolutos adoptaron el método impracticable de tratar de criticar la experiencia humana desde el punto de vista de la experiencia absoluta. Y no supieron dar un valor adecuado al aspecto volitivo de la naturaleza humana. El idealismo absoluto fue, en pocas palabras, insuficientemente empírico. Y Sturt sugería el de «idealismo empírico» como nombre apropiado para el idealismo personal. Porque la vida personal es lo que está más cerca de nosotros y lo que conocemos mejor.

No es preciso decir que idealismo personal y pragmatismo no son términos intercambiables. De los ocho colaboradores de *El idealismo personal*, algunos llegaron a ser famosos fuera del campo filosófico. R. R. Marett, el antropólogo, es un ejemplo. Otros, como G. F. Stout, eran filósofos pero no pragmatistas. El volumen contenía, sin embargo, un ensayo de F. C. S. Schiller, que fue el principal defensor del pragmatismo en Inglaterra. Y lo que hemos intentado decir es que el pragmatismo británico tenía un fondo de lo que puede llamarse «humanismo». Fue en medida considerable una protesta en favor de la persona humana, no sólo contra el naturalismo, sino también contra el idealismo absoluto, factor dominante entonces en la «filosofía de Oxford». Fue, pues, más afín al pragmatismo de William James que al pragmatismo de Peirce, que era esencialmente un método o regla de determinar el significado de los conceptos.

Ferdinand Canning Scott Schiller (1864-1937) era de linaje alemán, aunque fue educado en Inglaterra. En 1893 llegó a ser *instructor* de la Cornell University en

Norteamérica. En 1897 se le eligió para una *Tutorial Fellowship* en el Corpus Christi College de Oxford; y siguió como *fellow* del *College* hasta su muerte, aunque en 1929 aceptó una cátedra de filosofía en la Universidad de Southern California, en Los Angeles. En 1891 publicó anónimamente *Riddles of the Sphinx*[911] (*Los enigmas de la esfinge*) y a esta obra le siguió en 1902 su ensayo *Axioms as Postulates* (*Los axiomas como postulados*), en *El idealismo personal*, el volumen a que nos hemos referido antes. *Humanism: Philosophical Essays* (*El humanismo: ensayos filosóficos*) apareció en 1903; *Studies in Humanism* (*Estudios sobre el humanismo*), en 1907; *Plato or Protagoras?* (*¿Platón o Protagoras?*), en 1908; *Formal Logic* (*Lógica formal*), en 1912; *Problems of Belief* (*Los problemas de la creencia*) y *Tantalus, or The Future of Man* (*Tántalo, o el futuro del hombre*), en 1924; *Eugenics and Politics* (*Eugenesia y política*), en 1926; *Logic for Use* (*La utilidad de la lógica*), en 1929, y *Must Philosophers Disagree? and Other Essays in Popular Philosophy (¿Deben discrepar los filósofos? y otros ensayos de filosofía popular*), en 1934. Schiller contribuyó también con un escrito titulado *Why Humanism?* (*¿Para qué el humanismo?*) a la primera serie de *Contemporary British Philosophy* (*Filosofía británica contemporánea*) (1924), editada por J. H. Muirhead, y escribió un artículo sobre el pragmatismo para la cuarta edición de la *Enciclopedia británica* (1929).

7. El humanismo de C. F. Schiller.

Como indican los títulos de sus obras, el pensamiento de Schiller gira en torno al concepto del hombre. En su ensayo *¿Platón o Protágoras?* se sitúa explícitamente al lado de Protágoras y hace suya la célebre sentencia de que el hombre es la medida de todas las cosas. En *Los enigmas de la esfinge*, donde había atacado a la teoría de lo Uno del idealismo absoluto, en favor de un personalismo pluralista, declaraba que todo nuestro pensamiento debe ser antropomórfico. Pero al principio no usó el término «pragmatismo» para definir su perspectiva humanista. Y en el prefacio a la primera edición de *El humanismo*, escrito después de haber recibido la influencia del pragmatismo norteamericano, en especial de William James, Schiller nota que «me sorprendió ver que había sido siempre un pragmatista sin saberlo, y que poca cosa aparte del nombre le faltaba a mi defensa de una posición esencialmente afín [al pragmatismo) en 1892».[912] Pero aunque Schiller usa con frecuencia el término

«pragmatismo», una vez que lo ha tomado de William James, insiste en que el concepto básico es el de humanismo. El humanismo, que sostiene que el hombre y no lo Absoluto es la medida de toda experiencia y el creador de las ciencias, es la actitud fundamental y permanente del pensamiento del propio James. El pragmatismo «en realidad no es más que la aplicación del humanismo a la teoría del conocimiento».[913] Lo urgente es, en general, la re-humanización del universo.

La re-humanización del universo —el humanismo, con otras palabras— exige en primer lugar una humanización de la lógica. Tal demanda es en parte una protesta contra las áridas sutilezas y la gimnasia mental de los lógicos formales, que consideran la lógica como un juego que en sí mismo tiene sentido, protesta que, anota Schiller, fue expresada por Albert Sidgwick, un lógico cuya primera obra llevaba el título de *Fallacies: A View of Logic from the Practical Side* (*Falacias: Visión de la lógica desde el punto de vista práctico*, 1883). Pero la exigencia de Schiller de una humanización de la lógica es mucho más que una protesta contra las arideces y bizantinismos de ciertos lógicos. Porque se apoya en la convicción de que la lógica no representa el reino de la verdad absoluta y eterna, inmune a los intereses y fines humanos. Según Schiller, la idea de la verdad absoluta es un «*ignis fatuus*»,[914] tanto en la lógica formal como en la ciencia empírica. Los principios fundamentales o axiomas de la lógica no son *a priori* verdades necesarias: son postulados, exigencias de la experiencia,[915] que han demostrado poseer un valor más amplio y más duradero para la realización de los fines humanos, que el poseído por otros postulados. Y revelar este aspecto de los principios o axiomas de la lógica es una de las tareas implicadas en la humanización de esta ciencia.

Pero podemos ir bastante más lejos. El pragmatista cree que la validez de cualquier procedimiento lógico queda demostrada por el éxito en el cumplimiento de su función. Pero todo procedimiento lógico funciona sólo en unos contextos concretos. Y, por lo tanto, es inútil suponer que la abstracción completa de toda materia nos introduce en un reino de verdad inmutable, absoluta. En realidad, Schiller llega al extremo de decir que la lógica formal «*es en el sentido más estricto y más completo, absurda*».[916] Si alguien dice: «es demasiado ligero, y no conocemos el contexto a que se refiere, su afirmación carece de sentido para nosotros. Porque no sabemos si se refiere al peso de un objeto, al color de algo o a la calidad de una conferencia o un libro. De igual modo, no podemos prescindir totalmente del uso de la lógica, de su aplicación, «*sin incurrir a la vez en una pérdida total, no sólo de la verdad, sino también del sentido*».[917]

Así, si los principios lógicos son postulados expresados a la luz de los deseos y fines humanos, y su validez depende de su éxito en realizar tales deseos y proposites, se sigue que no podemos divorciar a la lógica de la psicología. «El valor lógico debe estar fundamentado en el hecho psicológico *o en ninguna parte*… Las posibilidades

lógicas (o incluso las “necesidades”) no son nada hasta que de algún modo se hacen reales y activas psicológicamente»,[918] baste esto en cuanto a los intentos de despsicologizar a la lógica y dejarla que se tenga sobre sus propios pies.

Lo que se ha dicho de la verdad lógica, a saber, que es relativa a los deseos y fines humanos, puede decirse de la verdad en general. Las verdades son, de hecho, valoraciones. Es decir, afirmar la verdad de una proposición es decir que posee un valor práctico para llevar a cabo un determinado fin. «La verdad es lo útil, lo eficiente, lo funcional, a que nuestra experiencia práctica tiende a reducir nuestras valoraciones de la verdad.»[919] Y al contrario, lo falso es lo inservible, lo que no funciona. Éste es «*el gran principio pragmatista de la selección*».[920]

Schiller ve, por supuesto, que «“funcionar” es evidentemente un término genérico vago, y que es legítimo preguntar qué es precisamente lo cubierto por él»[921] pero encuentra que es una pregunta difícil de contestar. Comparativamente es fácil explicar lo que se entiende por el funcionamiento de una hipótesis científica. Pero no es de ningún modo tan fácil explicar, por ejemplo, cuáles formas de «funcionamiento» deben considerarse relevantes en la afirmación de la verdad de una teoría ética. Hay que reconocer que «los hombres adoptan distintas actitudes con respecto a funcionamientos distintos porque ellos mismos son temporalmente distintos».[922] En otras palabras, la pregunta no puede tener una respuesta clara y precisa.

Como podría esperarse, Schiller está deseando mostrar que es posible distinguir, en los principios pragmatistas, entre «todas las verdades son útiles» y «todo lo útil es verdadero». Uno de sus argumentos es que «útil» significa «útil para un fin práctico», determinado por el contexto general de una afirmación. Por ejemplo, si me amenazaran con torturarme si no dijera que la tierra es plana, sin duda me sería útil decirlo. Pero la utilidad de mi afirmación no la haría verdadera. Porque las afirmaciones sobre la forma de la tierra pertenecen a la ciencia empírica; y ciertamente no es útil para el progreso de la ciencia afirmar que la tierra es plana.

Otra forma de tratar el problema consiste en insistir en el consentimiento social. Pero Schiller no ignora el hecho de que reconocer una verdad es reconocerla como verdadera. Y según su principio, reconocerla como verdadera es reconocerla como útil. Así, el consenso social no puede hacer útil una proposición, ni, por tanto, verdadera. El reconocimiento social se refiere a las proposiciones que han demostrado ya su utilidad. «El criterio de utilidad selecciona las valoraciones de la verdad individual y constituye así la verdad objetiva que obtiene el reconocimiento social.»[923]

Schiller tiende a retroceder a una interpretación biológica de la verdad y a acentuar la idea del valor de supervivencia.[924] Hay, entre las verdades, un proceso de selección natural. Las verdades de valor inferior se eliminan, en tanto las verdades

de valor superior sobreviven. Y la creencia que prueba tener un valor de supervivencia mayor demuestra ser la más útil y, por tanto, la más verdadera. Pero ¿qué es el valor de supervivencia? Puede describirse como «un tipo de funcionamiento que, si bien desprovisto de toda exigencia racional, ejerce sin embargo una remota influencia en nuestras creencias, y es capaz de determinar su adopción y la eliminación de sus contrarios».[925] Así, volvemos de nuevo a la idea, reconocida como imprecisa y vaga, del «funcionar».

Como hemos visto, Schiller sostiene que de «todas las verdades son útiles» no se deduce que «toda proposición útil es verdadera». Esto es totalmente cierto, por supuesto. Pero entonces podría muy bien afirmarse que todas las verdades son «útiles» en uno u otro sentido sin afirmar que su utilidad constituya su verdad. Si se sostiene que lo que constituye a la verdad es la utilidad, será difícil negar al mismo tiempo que toda proposición útil sea verdadera en cuanto es útil. Y si hay que mantener con éxito la doctrina de la «inconvertibilidad», hay que demostrar que las proposiciones verdaderas poseen cierta propiedad o propiedades que los errores útiles no tienen. Los seres humanos son organismos, pero no todos los organismos son seres humanos. Y esto es así porque los seres humanos tienen unas propiedades que no tienen todos los organismos. ¿Cuáles son las propiedades peculiares de las proposiciones verdaderas, además de una utilidad que puede ser propiedad también de una proposición falsa? Tal cuestión, en realidad, Schiller nunca la enfrenta. Se ha mencionado ya la opinión de Sturt de que el idealismo absoluto no tuvo en cuenta suficientemente el aspecto volitivo de la naturaleza humana. Uno de los problemas de Schiller es que le otorgó demasiada importancia.

Schiller tendió mucho menos que James a entregarse a la especulación metafísica. Sin duda, sostuvo que el humanismo, la perspectiva antropocéntrica, exige que veamos el mundo como «completamente maleable»,[926] como indefinidamente modificable, como lo que podemos hacer de él. Pero si bien acepta que los humanistas o pragmatistas vean los esfuerzos de los metafísicos con tolerancia y den a sus sistemas un valor estético, al propio tiempo «la metafísica parece destinada a ser el *invitado personal* de la última realidad, y a ser inferior en valor objetivo de las ciencias, que son esencialmente *métodos* “comunes” para tratar los fenómenos».[927] Aquí de nuevo vemos la dificultad de Schiller para explicar exactamente el significado de «funcionar» fuera del campo de las hipótesis científicas. Así, atribuye un valor estético y no un valor de verdad a las teorías metafísicas. Y la razón de ello es sin duda que considera las hipótesis científicas como verificables empíricamente, en tanto los sistemas metafísicos no lo son. Y volvemos de nuevo a la pregunta de si la verificación, una especie del «funcionar», no demuestra la verdad de una hipótesis (o intenta demostrarla) en lugar de constituir su verdad.

La principal contribución de Schiller al pragmatismo está en su comprensión de la

lógica, mucho más profesional y detallada que la de William James Pero no puede decirse que su interpretación total de la lógica haya demostrado su «valor de supervivencia».

Capítulo XVI El experimentalismo de John Dewey

1. Vida y obras.

John Dewey (1859-1952) nació en Burlington, Vermont. Estudió en la Universidad de Vermont y fue luego profesor de escuela secundaria. Pero su interés por la filosofía le llevó a someter al juicio de W. T. Harris un ensayo sobre los presupuestos metafísicos del materialismo, con vistas a publicarlo en *The Journal of Speculative Philosophy*,[928] y Harris le animó tanto, que acabó por entrar en la Universidad John Hopkins en 1882. Allí siguió los cursos de lógica de C. S. Peirce, pero quien influyó principalmente en su pensamiento fue G. S. Morris, el idealista, con quien Dewey inició una relación de amistad personal.

Desde 1884 hasta 1888 Dewey enseñó en la Universidad de Michigan, primero como instructor de filosofía y luego como profesor asistente; después pasó un año como profesor en la Universidad de Minnesota. En 1889 volvió a Michigan como jefe del departamento de filosofía, y ocupó este puesto hasta 1894, en que se trasladó a Chicago. Durante este período, Dewey trabajó en problemas lógicos, psicológicos y éticos, y se separó del idealismo que había aprendido de Morris.[929] En 1887 publicó su *Psychology* (*Psicología*); en 1891, *Outlines of a Critical Theoty of Ethics* (*Esbozo de una teoría crítica de la ética*); y en 1894, *The Study of Ethics: A Syllabus* (*Syllabus para el estudio de la ética*).

Desde 1894 hasta 1904, Dewey fue jefe del departamento de filosofía de la Universidad de Chicago, donde fundó el *Laboratory School* en 1896.[930] Las publicaciones de esta época incluyen: *My Pedagogic Creed* (*Mi credo pedagógico*, 1897), *The School and Society* (*La escuela y la sociedad*, 1900), *Studies in Logical Theory* (*Estudios sobre teoría lógica*, 1903), y *Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality* (*Las condiciones lógicas para un tratamiento científico de la moral*, 1903).

En 1904 Dewey se trasladó como profesor de filosofía a la Universidad de Columbia, pasando a ser professor emeritus en 1929.[931] En 1908 publicó *Ethics*;[932] en 1910, *How We Think* (*Cómo pensamos*) y *The Influence of Darwtn and Other Essays in Contemporary Thought* (*La influencia de Daruin y otros ensayos sobre el pensamiento contemporáneo*); en 1915, *Shools of Tomorrow* (*Las escuelas del*

mañana); en 1916, *Democracy and Education* (*Democraciay educación*)y *Essays in Experimental Logic* (*Ensayos de lógica experimental*); en 1920, *Reconstruction in Philosophy* (*La reconstrucción en filosofía*); en 1922, *Human Nature and Conduct* (*Naturales humana y Conducta*), en 1925, *Experience and Nature* (*Experiencia y Naturaleza*), y en 1929, *The Quest for Certainty* (*La busca de la certera*). En cuanto a sus publicaciones posteriores, *Art as Experience* (*El arte como experiencia*) y *A Common Faith* (*Una fe común*) aparecieron en 1934; *Experience and Education* (*Experienciay educación*) y *Logic: The Theory of lnquiry* (*La lógica, teoría de la investigación*), en 1938; *Theory of Valuation* (*La teoría del valor*), en 1939; *Education Today* (*La educación hoy*), en 1940; *Problems of Men* (*Los problemas de los hombres*), en 1946, y *Knowing and The Known (El conocer y lo conocido*), en 1949.

Fuera de los Estados Unidos, por lo menos, Dewey es probablemente más conocido por su instrumentalismo, su versión del pragmatismo. Pero no fue ciertamente el tipo de hombre que se preocupa sólo por las teorías generales sobre el pensamiento y la verdad. Como indica la lista precedente (y parcial) de sus obras, le interesaron profundamente los problemas del valor y de la conducta humana, de la sociedad y de la educación. Especialmente en este último campo ejerció una gran influencia en Norteamérica. Evidentemente, sus ideas no consiguieron un reconocimiento universal. Pero no podían ser ignoradas. Y, en general, podemos decir que William James y John Dewey fueron los dos filósofos que trabajaron más por allegar la filosofía a la atención del público culto de los Estados Unidos.

2. El empirismo naturalista: el pensamiento, la experiencia y el conocimiento.

Dewey define a menudo su filosofía como naturalismo empírico o empirismo naturalista. Y tal vez pueda ilustrarse el significado de tales definiciones diciendo algo sobre su estudio de la naturaleza y la función del pensamiento. Podemos empezar considerando el significado, en tal contexto, del término «naturalismo».

En primer lugar, el pensamiento no es para Dewey una realidad última, un absoluto, un proceso que cree la realidad objetiva en sentido metafísico. Tampoco es algo que en el hombre represente el elemento no natural, en el sentido de que coloque

al hombre por encima de o en contraposición a la Naturaleza. Es, a la larga, una forma altamente desarrollada de la relación activa entre un organismo vivo y su ambiente. De hecho, Dewey, a pesar de su tendencia a usar un lenguaje conductivista, es consciente de que la vida intelectual del hombre tiene caracteres peculiares propios. El hecho es, sin embargo, que se niega a partir, por ejemplo, de la distinción entre sujeto y objeto como punto de partida absoluto, pero ve que la vida intelectual del hombre presupone unas relaciones anteriores y se desarrolla a partir de ellas, cayendo así totalmente en el ámbito de la Naturaleza. El pensamiento es uno entre otros procesos o actividades naturales.

Todas las cosas en cierto modo reaccionan ante su entorno. Pero es evidente que no todas reaccionan del mismo modo, Ante un conjunto determinado de circunstancias, una cosa inanimada, por ejemplo, puede reaccionar o no hacerlo. Una situación determinada no plantea ningún problema que la cosa pueda reconocer como problema y frente a la cual pueda reaccionar según un procedimiento selectivo. Sin embargo, cuando volvemos a la esfera de la vida, encontramos respuestas selectivas. A medida que los organismos vivos van siendo más complejos, su entorno se vuelve más ambivalente. Es decir, va siendo más inseguro qué tipo de respuestas o acciones es el exigido por los intereses de la vida, qué acciones encajarán mejor en una serie que mantenga la continuidad de la vida. Y «en la medida en que tales respuestas sustituyan a la duda *como* duda, adquieren una naturaleza *mental*».[933] Es más, cuando tales respuestas muestran una tendencia directa a transformar lo precario en seguro y a solucionar lo problemático, «son tan *intelectuales* como mentales».[934]

Podemos decir, pues, que para Dewey el pensamiento es una forma altamente desarrollada de la relación entre el estímulo y la respuesta al nivel puramente biológico. Es cierto que en las interacciones con su ambiente el organismo humano, como cualquier otro, actúa primariamente conforme a unos hábitos establecidos. Pero surgen situaciones que el pensamiento reconoce como problemáticas y que por lo tanto exigen una investigación o reflexión, quedando así interrumpida, en un cierto sentido, la respuesta inmediata. Pero en otro sentido, la respuesta no queda interrumpida. Porque el fin del pensamiento, estimulado por una situación problemática, es transformar o reconstruir el conjunto de condiciones antecedentes que han planteado el problema o la dificultad. En otras palabras, tiende a producir un cambio en el ambiente. «No hay ninguna investigación que no implique *algún* cambio en las condiciones circundantes.»[935] Es decir, la conclusión a que llega el proceso investigador es una acción o un conjunto de acciones proyectadas, un plan de acción posible que transformará la situación problemática. El pensamiento es, pues, instrumental y tiene una función práctica. Sin embargo, no es del todo exacto decir que esté subordinado a la actividad, porque él mismo es una forma de actividad. Y puede considerársele parte de un proceso total de actividad por el cual el hombre trata

de resolver las situaciones problemáticas produciendo ciertos cambios en su ambiente, transformando una situación «indeterminada» —una situación cuyos elementos chocan o no están armonizados y, así, plantea un problema en el que hay que pensar— en una situación «determinada», en un conjunto unificado. En este sentido, pues, el pensamiento no interrumpe el proceso de respuesta; porque él mismo es parte de la respuesta total. Pero el proceso investigador presupone el reconocimiento de una situación problemática *como* problemática. Puede decirse, pues, que interrumpe la respuesta, si se entiende por tal una respuesta instintiva o una respuesta que es simple consecuencia de un cierto hábito establecido.

Por supuesto, el hombre puede reaccionar ante una situación problemática de un modo no inteligente. Para tomar un ejemplo sencillo: puede perder los estribos y destrozar una herramienta o un instrumento que no funcione bien. Pero es evidente que tal tipo de reacción no sirve para nada. Para resolver el problema, el hombre tiene que averiguar qué le ocurre al instrumento y pensar en la forma de arreglarlo. Y la conclusión a que llega es un plan de acción posible calculada con el fin de transformar la situación problemática.

Éste es un ejemplo de sentido común. Pero Dewey no permitirá que haya un golfo infranqueable o una distinción rígida entre el nivel del sentido común y, por ejemplo, el de la ciencia. La investigación científica puede dar lugar a largas operaciones que no son acciones patentes en el sentido ordinario del término, sino operaciones con símbolos. Y todavía él proceso total de hipótesis, deducción y experimentación controlada, no hace más que reproducir en un modo mucho más complicado y complejo el proceso de investigación provocado por ciertos problemas prácticos de la vida diaria. Incluso las complicadas operaciones con símbolos van dirigidas a transformar la situación problemática que da lugar a las hipótesis. Así, el pensamiento es siempre en cierto sentido práctico, se dé al nivel del sentido común o al nivel de la teoría científica. En ambos casos es una forma de hacerse cargo de una situación problemática.

Hay que notar que cuando Dewey habla de transformar el ambiente, no hay que entender este término como una referencia exclusiva al ambiente físico del hombre, el mundo de la Naturaleza física. «El ambiente en que viven, actúan y piensan los seres humanos, no es simplemente físico. Es también cultural.»[936] Y, por ejemplo, un conflicto de valores en una determinada sociedad da lugar a una situación problemática, cuya solución produciría un cambio en d ambiente cultural.

Tales reflexiones sobre el pensamiento y su función básica se relacionan con el hecho de que «el hombre, que vive en un mundo de casualidades, tiene que procurarse una seguridad».[937] Y, por supuesto, es obvio que cuando el hombre se encuentra ante una situación amenazante o peligrosa y la reconoce como tal, lo que se requiere es acción y no sólo pensamiento. Al mismo tiempo Dewey, huelga decirlo,

sabe muy bien que la investigación y el pensamiento no llevan necesariamente a la acción, en el sentido ordinario de la palabra. Por ejemplo, la investigación de un científico puede concluir en una idea o conjunto de ideas, es decir, en una teoría o hipótesis científica. Las reflexiones de Dewey sobre el pensamiento, de hecho, implican la tesis de que «las ideas son planes y designios anticipativos que se dan en una reconstrucción concreta de las condiciones anteriores de la existencia».[938] Una hipótesis científica es predictiva y, por lo tanto, espera impacientemente, por decirlo así, la verificación. Pero puede darse el caso de que el científico no esté en condiciones de verificarla aquí y ahora. O tal vez prefiera no hacerlo. En tal caso, su investigación concluye en un conjunto de ideas, y carece de un conocimiento justificado. Pero esto no altera el hecho de que las ideas son predictivas, son planes de acción posible.

De igual modo, si un hombre se encuentra ante una situación moralmente problemática que le incita a la investigación o al estudio, el juicio moral que formule al final es un plan o directriz de acción posible. Cuando un hombre se compromete con un principio moral, expresa su disposición a obrar de un cierto modo en determinadas circunstancias. Pero aunque su pensamiento esté así dirigido a la acción, la acción no se sigue necesariamente. El juicio que formula es la directriz de una acción posible.

Ahora bien, hay un sentido real en el cual cada situación problemática es única e irrepetible. Y cuando Dewey piensa en este aspecto del tema tiende a despreciar las teorías generales. Pero es obvio que el científico trabaja con conceptos y teorías generales; y que Dewey reconoce tal hecho lo muestra su insistencia en que la relación de una teoría con la acción consiste en una relación «con las formas *posibles* de obrar, más que con las formas que se reconocen como *real* e inmediatamente necesarias».[939] Al mismo tiempo, la tensión entre la tendencia a desdeñar los conceptos y teorías generales, aludiendo al hecho de que la investigación viene provocada por situaciones particulares problemáticas e intentos de transformarlas, y el reconocimiento del hecho de que el pensamiento científico trabaja con ideas generales y construye teorías generales, soluciones generales, muestra por sí sola lo que Dewey tiene que decir sobre la naturaleza de la filosofía. Pero podemos dejar este tema para el próximo apartado.

Hemos visto que la noción de pensamiento de Dewey es «naturalista», en cuanto lo describe como el desarrollo de la relación entre un organismo y su entorno. «Las operaciones intelectuales están prefiguradas en el comportamiento de tipo biológico, y éste prepara el camino para aquél.»[940] El naturalismo, por supuesto, no niega las diferencias, sino que está encargado de dar cuenta de ellas sin invocar ninguna fuente o agente no natural. En otras palabras, el pensamiento debe ser representado como un producto de la evolución.

La noción que tiene Dewey del pensamiento puede calificarse también de «empirista», en el sentido de que lo describe como algo que está partiendo de las experiencias y regresando a ellas. El proceso investigador se pone en movimiento cuando el sujeto encuentra una situación problemática en su entorno, y concluye, real o idealmente, en una transformación del entorno o, sin duda, del hombre mismo. Al mismo tiempo, Dewey afirma que el objeto del conocimiento es hecho o construido por el pensamiento. Y puesto que tal afirmación parece denunciar a primera vista una posición más idealista que empirista, esto necesita alguna explicación.

La experiencia, dice Dewey, es en general una transacción, un proceso de acción y reacción, una relación activa entre un organismo y su entorno. Y según Dewey, la experiencia primaria o inmediata tiene un carácter no cognoscitivo. No contiene «ninguna división entre el acto y lo material, sujeto y objeto, sino que los contiene a ambos en una totalidad indivisa».[941] El sujeto no objetiva lo que experimenta a modo de un signo con un sentido o significado. Tales distinciones, como la que se da entre sujeto y objeto, surgen sólo en la reflexión. Y una cosa asume o, mejor, se reviste de significado, sólo en tanto resultado de un proceso de investigación o pensamiento. Una pluma estilográfica, por ejemplo, tiene sentido para mí en relación a su función o funciones. Así, puesto que Dewey reserva el término «objeto de conocimiento» para el final de tal proceso, puede decir que el pensamiento hace o construye al objeto de conocimiento.

Por una parte, Dewey se esfuerza por mostrar que sus reflexiones sobre la actividad del conocer no implican la conclusión de que las cosas no existan antes de ser experimentadas o pensadas.[942] Por otra parte, al identificar el objeto de conocimiento con el término de la investigación no tiene más remedio que decir que es, en cierto modo, el producto del pensamiento. Porque el término de la investigación es la situación determinada que sustituye a una situación indeterminada o problemática. Dewey afirma, sin embargo, que «el conocimiento no es una distorsión o perversión que adjudique a *su* objeto (*subject-matter*) unos rasgos que no le *pertenecen*, sino un acto que confiere al material no cognitivo unos rasgos que no le *pertenecían*».[943] La resolución de una situación problemática o el proceso de revestir algo con un significado determinado, no es más distorsión o perversión que el acto por el cual el arquitecto da a la piedra o a la madera unas cualidades y relaciones que anteriormente no tenían.

Una razón por la cual Dewey adopta esta extraña teoría del conocimiento, que identifica el objeto del conocimiento con el fin del proceso de investigación, es que desea librarse de lo que llama «la epistemología del espectador».[944] Según tal teoría tenemos por un lado al conocedor y por otro al objeto de conocimiento, al cual no le afecta en absoluto el proceso del conocer. Se nos plantea entonces el problema de tender un puente entre el proceso del conocer, que se produce totalmente dentro del

«sujeto-espectador», y el objeto indiferente al hecho de ser conocido. Pero si entendemos que el objeto del conocimiento como tal llega a ser a través del proceso de conocer, el problema desaparece.

La afirmación de que el objeto de conocimiento llega a ser por el proceso del conocer debería, considerada en sí misma, ser una tautología. Porque es tautológico decir que nada se constituye en objeto de conocimiento más que siendo conocido. Pero es obvio que Dewey no pretende formular una tautología: pretende decir algo más. Y lo que intenta es describir el proceso del conocer como una forma altamente desarrollada de la relación entre un organismo y su entorno, relación por la cual se produce un cambio en el entorno. En otras palabras, trata de describir el conocimiento desde un punto de vista naturalista, y de excluir de él cualquier noción que lo presente como un fenómeno misterioso completamente *sui generis*. Trata también de unificar la teoría y la práctica. Así, define al conocimiento más como un hacer o elaborar que, como en la llamada teoría del espectador, como un «ver».

3. La función de la filosofía.

La forma en que Dewey da cuenta del pensamiento y el conocimiento afecta de modo evidente a su concepto de la filosofía y sus juicios sobre otros filósofos. Por ejemplo, se opone resueltamente a la idea de la filosofía como actividad que estudia la esfera del ser y la verdad inmutables y eternas. Podemos explicar fácilmente la génesis de tal idea. «El *mundo* es precario y peligroso.»[945] Es decir, los peligros a que el hombre está expuesto son situaciones objetivas. Y cuando el hombre las reconoce como un riesgo, se convierten en situaciones problemáticas que el hombre trata de resolver. Pero sólo tiene medios limitados para ello. Además, en su busca de la seguridad y por tanto de la certeza, el hombre sabe que el mundo empírico, que es un mundo cambiante, no puede proporcionarle la seguridad y la certeza absolutas. Y encontramos a los filósofos griegos, como Platón, formulando una aguda distinción entre el mundo cambiable y empírico y la esfera del ser y la verdad inmutables. Así, la teoría se divorcia de la práctica.[946] Es cierto que la filosofía sigue siendo una actividad. Porque el pensamiento siempre es una actividad. Pero con Aristóteles, por ejemplo, la actividad puramente teorética, la vida de contemplación, es ensalzada por encima de la vida práctica, de la vida de acción en un mundo cambiante. Y se hace

necesario recordarle al pensamiento su verdadera función de resolver las situaciones indeterminadas o problemáticas transformando al entorno y al hombre mismo. El pensamiento y la práctica deben unirse de nuevo.

Tal unión del pensamiento y la práctica se ve con particular claridad en el surgimiento de la ciencia moderna. En las primeras épocas de la historia, el hombre trató de controlar las fuerzas misteriosas y amenazadoras de la Naturaleza por medio de la magia, o las personificó y trató de apaciguarlas, aunque también recurría a actividades más sencillas como la agricultura. Más tarde, como hemos visto, se produjo el divorcio entre la teoría y la práctica, consumado gracias a la filosofía, y la idea del hombre como espectador fue sustituida por la del hombre como actor. Pero con la ciencia moderna aparece una nueva actitud con respecto al cambio. Porque el científico ve que sólo puede entenderse el proceso del cambio relacionando los fenómenos y, dentro de ciertos límites, sólo puede controlársele produciendo los cambios que deseamos e impidiendo los que consideramos indeseables. El pensamiento, pues, ya no apunta a una esfera celestial del ser y la verdad inmutables: vuelve a dirigirse al entorno experimentado, si bien apoyándose en una base más segura que la que le sostenía en las primeras épocas de la humanidad. Y con el crecimiento y el progreso constante de las ciencias, toda la actitud del hombre hacia el pensamiento y el conocimiento se transforma. Y esta nueva actitud o visión de la función del pensamiento y del conocimiento tiene que quedar reflejada en nuestro concepto de la filosofía.

Ahora bien, las ciencias particulares no son filosofía, sino que corrientemente se ha concebido a la ciencia como la descripción de un mundo indiferente a los valores morales, que elimina de la Naturaleza todas las cualidades y los valores. Y «así nace el problema primordial de la filosofía moderna: la relación entre la ciencia y las cosas que apreciamos y queremos y que tienen un cierto poder en la dirección de la conducta».[947] Este problema, que preocupó, por ejemplo, a Inmanuel Kant, se ha convertido «en la versión filosófica del conflicto popular entre ciencia y religión».[948] Y los filósofos de las tradiciones espiritualista e idealista, desde la época de Kant —o, mejor, desde la de Descartes— en adelante han tratado de resolver el problema diciendo que el mundo de la ciencia puede considerarse sin peligro como la esfera de la materia y del mecanismo, desprovista de valores y cualidades, porque «la materia y el mecanismo tienen su fundamento en el entendimiento inmaterial».[949] Con otras palabras, los filósofos han intentado reconciliar la idea científica del mundo, tal como ellos la concebían, con una afirmación de la realidad de los valores, desarrollando para ello distintas versiones de la misma dicotomía o dualismo que caracterizó al platonismo.

Evidentemente, Dewey no tendrá nada que ver con esta forma de solucionar el problema. Porque en su opinión conduce sólo a la resurrección de una metafísica

pasada de moda. Pero si rechaza la idea de que hay unos valores inmutables que trascienden el mundo mutable, no tiene la más mínima intención de empequeñecer, y mucho menos de negar, los valores. Así, su naturalismo le obliga a sostener que los valores están en cierto modo comprendidos en la Naturaleza, y que el progreso del conocimiento científico no representa ningún tipo de amenaza contra la realidad del valor. «¿Por qué no nos dedicamos a emplear nuestros éxitos científicos para mejorar nuestros juicios sobre los valores y para regular nuestras acciones a fin de que nuestros valores sean más seguros y tengan una parte mayor en la existencia?»[950] No le toca al filósofo demostrar en general que hay valores. Porque la creencia en unos valores y juicios de valor es una característica ineludible del hombre; y cualquier verdadera filosofía de la experiencia es consciente de este hecho. «La existencia de lo inevitable no necesita pruebas.»[951] Pero los afectos, deseos, propósitos y artificios del hombre necesitan ser dirigidos; y esto sólo es posible por medio del conocimiento. Aquí la filosofía puede servir de guía. El filósofo puede examinar los valores e ideales aceptados por una sociedad determinada a la luz de sus consecuencias, y puede al mismo tiempo tratar de resolver las contradicciones entre los valores y los ideales que surgen en una sociedad, señalando el camino hacia posibilidades nuevas, transformando así las situaciones indeterminadas o problemáticas del entorno cultural en situaciones determinadas.

La función de la filosofía es, pues, a la vez crítica y constructiva o, mejor, reconstructiva. Y es crítica con vistas a una reconstrucción. Así, podemos decir que la filosofía es esencialmente práctica. Y puesto que no cabe duda de la competencia del filósofo frente a la del científico en su propio campo, Dewey lógicamente pone el acento en la filosofía moral y social y en la filosofía de la educación. Es cierto que el filósofo no debe limitarse de ningún modo a estos temas. Como sostiene Dewey en *Estudios sobre teoría lógica*, una filosofía de la experiencia incluye en su campo de investigación todos los modos de la experiencia humana, tanto el mundo científico como el moral, religioso y estético, y también el mundo socio-cultural en su forma organizada. Y debe investigar las relaciones entre los distintos campos. Pero si se piensa en la solución de las situaciones problemáticas específicas, es cierto que el filósofo no está en mejor posición que el científico para resolver los problemas científicos. Desde este punto de vista, pues, es natural que Hegel llegara a decir que «la tarea de la filosofía futura es la de clarificar las ideas de los hombres respecto a las contiendas sociales y morales de su época. Su objetivo es llegar a ser, en la medida de lo humanamente posible, un órgano para tratar tales conflictos».[952]

Ahora bien, si se considera que el filósofo está llamado a echar luz sobre las situaciones problemáticas específicas, es comprensible que las nociones y teorías generales deban ser despreciadas. Podemos entender, por ejemplo, la aserción de Dewey de que en tanto el debate filosófico se ha llevado en el pasado «en términos de

el estado, el individuo»,[953] lo que se necesita ahora es echar luz sobre este o aquel grupo de individuos, este o aquel ser humano concreto, esta o aquella institución o convenio social especiales».[954] Con otras palabras, cuando se trata de poner de relieve la función práctica de la filosofía, Dewey tiende a despreciar los conceptos y teorías generales, en tanto divorciadas de la vida y de la experiencia concretas y asociadas a una idea de la filosofía como actividad puramente contemplativa. Su actitud es expresión de su protesta contra el divorcio entre teoría y práctica.

El lector objetará sin duda que al filósofo le compete tan poco resolver, por ejemplo, los problemas políticos específicos como resolver los problemas científicos específicos. Pero Dewey no pretende decir en realidad que tal sea la misión del filósofo. Lo que afirma es que «el verdadero logro de la reconstrucción filosófica» se encuentra en el desarrollo de unos *métodos* para reconstruir las situaciones problemáticas específicas.[955] Con otras palabras, Dewey se ocupa de «transferir el método experimental, desde el campo técnico de la experiencia física al más ancho campo de la vida humana».[956] Y tal transferencia requiere evidentemente una teoría general del método experimental, en tanto la aplicación del método «implica una dirección ideológica y epistemológica».[957] Ciertamente, Dewey no tiene la más mínima intención de promover el desarrollo de un método que pretenda tener una validez *a priori* absoluta y universal. Insiste en que lo que se requiere es un examen inteligente de las consecuencias reales de las costumbres e instituciones heredadas y tradicionales, con vistas a un examen inteligente de las formas en que deberían modificarse esas costumbres e instituciones a fin de producir las consecuencias que se consideran deseables. Pero sigue siendo cieno que gran parte de este examen está dedicado a desarrollar una lógica general de la experiencia y una teoría general del método experimental.

Sería, pues, caricaturizar groseramente la teoría práctica real de Dewey si se dijera que menosprecia todos los conceptos y las teorías generales; más aún que si dijéramos que en realidad trabaja sin tales conceptos y categorías. Sin ellos no podría ser filósofo. Es cierto que en su contribución a un volumen de ensayos titulado *Creative Intelligence* (*La inteligencia creadora*, 1917), Dewey afirma rotundamente que puesto que la «realidad es un término denotativo, que designa indiferentemente todo lo que ocurre, «no es posible ni se necesita ninguna teoría general de la realidad, conclusión que no parece deducirse de las premisas.[958] Pero puede decirse con justicia que en *Experiencia y Naturaleza* (1925) desarrolla tal teoría, si bien reconoce que no es la teoría de una realidad trascendente a la Naturaleza. De igual modo, aunque en *La reconstrucción en la filosofía* no habla de «el Estado», eso no le impide desarrollar una teoría del Estado. Ademas, cuando afirma que cualquier filosofía que no esté aislada de la vida moderna debe enfrentarse con «el problema de restaurar la integración y la cooperación entre las creencias del hombre sobre el mundo en que

vive y sus creencias sobre los valores y los fines que deben dirigir su conducta», está aludiendo a un problema sobre el que no se puede hablar sin tener unas ideas generales.[959] No se trata ciertamente de sostener que Dewey se esté contradiciendo continuamente. Por ejemplo, uno puede prescindir de «el Estado», entendiendo por tal una esencia eterna, y sin embargo hacer generalizaciones basadas en un examen de los Estados reales. Más bien se trata de sostener que la insistencia de Dewey en el campo de la práctica, como fin de la investigación en la reconstrucción de una situación problemática específica, le lleva a hablar a veces de un modo que no cuadra con su práctica real.

4. El instrumentalismo: la lógica y la verdad.

Hemos anotado ya que Dewey acentúa la importancia de la investigación, entendiendo por tal «la transformación controlada o directa de una situación indeterminada en otra tan determinada en sus distinciones y relaciones constituyentes, que convierte los elementos de la situación original en un conjunto unificado».[960] Está pidiendo, pues, una nueva lógica de la investigación. Si se toma la lógica aristotélica desde un punto de vista puramente histórico, en relación con la cultura griega, «merece la admiración que ha recibido».[961] Porque es un análisis admirable del «raciocinio, aislado de las operaciones que lo componen».[962] Al mismo tiempo, el intento de conservar la lógica aristotélica cuando el progreso de la ciencia ha minado el fundamento ontológico de las esencias y las especies en que se apoya, es «la causa principal de la confusión que existe en la teoría lógica».[963] Más aún, si se conserva esta lógica una vez se han repudiado sus presupuestos ontológicos, se convierte inevitablemente en una teoría puramente formal y totalmente inadecuada en tanto investigación lógica. Es cierto que la lógica de Aristóteles sigue siendo un modelo, en el sentido de que combina en un esquema unificado el sentido común y la ciencia de su época. Pero su época no es la nuestra. Y lo que nos hace falta es una teoría unificada de la investigación, que haga aplicable a otros campos «el patrón auténtico de la investigación experimental y operacional de la ciencia».[964] Con esto no se pide que todos los demás campos de investigación sean reducidos a la ciencia física. Se dice más bien que la lógica de la investigación hasta ahora ha encontrado su principal ejemplificación en la ciencia física, y que necesita ser abstraída, por decirlo

así, y convertida en una teoría general de la investigación, que pueda usarse en todas las «investigaciones relacionadas con la reconstrucción deliberada de la experiencia».[965] Nos recuerda, pues, la exigencia de Hume según la cual el método de investigación experimental, que ha demostrado ser tan provechoso en la ciencia física o en la filosofía natural, debería aplicarse a los campos de la estética, la ética y la política. Pero Dewey, al contrario de Hume, desarrolla un estudio elaborado de tal lógica de la investigación.

Sería imposible hacer aquí un sumario de tal estudio. Pero podemos mencionar algunos de sus elementos. En general, la lógica se considera como un instrumento, es decir, como un medio de hacer inteligente, en lugar de ciega, la acción implicada en la reconstrucción de una situación indeterminada o problemática. La acción inteligente presupone un proceso de pensamiento o investigación, y ésta requiere una simbolización y una formulación proposicional. Las proposiciones en general son los instrumentos lógicos necesarios para llegar a un juicio final de interés existencial; y al juicio final se llega a través de una serie de juicios intermedios. Así, puede definirse el juicio como «un proceso continuo para resolver una situación indeterminada, inestable, en una situación determinadamente unificada, a través de una serie de operaciones que transforman el objeto dado al principio».[966] El proceso total de juicio y raciocinio puede considerarse, pues, como una fase de acciones inteligentes, y al mismo tiempo como un instrumento para la reconstrucción real de la situación. Las proposiciones universales, por ejemplo, son formulaciones de modos posibles de actuar o de obrar.[967] Todas ellas son del tipo del «*si/luego*».

Si el pensamiento lógico es instrumental, su validez queda demostrada por su éxito. Así, la norma de validez es «precisamente el grado en que el pensamiento se deshace realmente de la dificultad (la situación problemática) y nos permite proceder con modos de experimentación más directos, que adquieren en seguida un valor más seguro y más profundo».[968] De acuerdo con este principio, Dewey rechaza la idea de unos principios básicos de la lógica como verdades *a priori*, establecidos antes de toda investigación, y los explica como productos del mismo proceso de investigación. Son condiciones que, en el proceso continuo de investigación, se han mostrado implicados o exigidos por el éxito del mismo. Al igual que las leyes causales tienen un carácter funcional, así también los llamados primeros principios de la lógica. Su validez se mide por su éxito. El instrumentalismo en lógica está, pues, en relación con el naturalismo de Dewey. Los principios lógicos básicos no son verdades trascendentales que trasciendan el mundo empírico mudable y que haya que aprehender instintivamente: los produce el proceso real de la relación activa del hombre con su entorno.

En un ensayo sobre el desarrollo del pragmatismo norteamericano, Dewey define el instrumentalismo como «un intento de constituir una teoría lógica exacta de los

conceptos, de los juicios y de las inferencias en sus distintas formas, considerando primariamente el modo en que funciona el pensamiento en las determinaciones experimentales de las futuras consecuencias».[969] Pero hay también una teoría instrumentalista de la verdad, sobre la que debemos decir

En una nota a su *Lógica*, Dewey indica que «la mejor definición de la verdad que yo conozca, desde un punto de partida lógico, es la de Peirce»,[970] a saber, que la verdad es la opinión que se considera aceptada en último término por todos los investigadores. Cita también, aprobándola, la afirmación de Peirce de que la verdad es la concordancia de una afirmación abstracta con el límite ideal al que tendería toda investigación ilimitada para aportar una convicción científica. En otro lugar, sin embargo, Dewey insiste en que a la pregunta de qué es la verdad aquí y ahora, por decirlo así, sin referencia al límite ideal de toda investigación, hay que contestar que una afirmación o una hipótesis es verdadera o falsa en la medida en que nos conduce o nos aparta del fin que nos hemos propuesto. Con otras palabras, «la hipótesis que funciona es la *verdadera*».[971] Según Dewey, tal concepto de la verdad se deduce de hecho del concepto pragmatista del significado.

Dewey señala cuidadosamente que si se dice que la verdad es la utilidad o lo útil, tal afirmación no pretende identificar la verdad «con un fin puramente personal, un fruto querido por un individuo particular».[972] La idea de utilidad en este contexto debe interpretarse en relación con el proceso de transformación de una situación problemática. Y una situación problemática es algo público y objetivo. Un problema científico, por ejemplo, no es una preocupación neurótica privada, sino una dificultad objetiva resuelta mediante métodos objetivos apropiados. Por este motivo Dewey evita hablar, con James, de la verdad como lo satisfactorio o lo que satisface. Porque tal modo de hablar sugiere una satisfacción emotiva privada. Y si se usa el término «lo satisfactorio», debemos entender que la satisfacción en cuestión es la exigida por una situación problemática general, no la satisfacción de las necesidades emotivas de un individuo. Por este motivo, la solución de un problema científico podría causar gran infelicidad a la raza humana. Ahora bien, en cuanto funcionara o mostrara su utilidad transformando una situación problemática objetiva, sería verdadera y «satisfactoria».

Aunque insiste en que el instrumentalismo no niega la objetividad de la verdad sometiéndola a los caprichos, deseos y necesidades emotivas del individuo, Dewey sin embargo sabe, como es lógico, que su teoría se opone a la de las verdades eternas, inmutables. En realidad, es obvio que intenta tal oposición. Considera que la teoría de las verdades eternas, inmutables, implica una cierta metafísica o visión de la realidad, a saber, la distinción entre el campo fenoménico del llegar a ser y el campo del ser perfecto e inmutable, aprehendido en forma de verdades eternas. Tal metafísica está claro que se opone al naturalismo de Dewey. Así, las llamadas verdades eternas son

para él simples instrumentos que sirven para conocer el único mundo del llegar a ser, instrumentos que muestran constantemente su valor en la práctica. Con otras palabras, su significado es más bien funcional que ontológico. Ninguna verdad es absolutamente sacrosanta, pero ciertas verdades tienen en la práctica un valor funcional constante.

Esta teoría de que no hay unas verdades sacrosantas, sino que todas las afirmaciones que creemos son corregibles en principio, o desde el punto de vista puramente lógico, evidentemente tiene importantes aplicaciones en los campos moral y político. «Generalizar el reconocimiento de que lo verdadero significa lo verificado, y no otra cosa, carga al hombre con la responsabilidad de deponer los dogmas morales y políticos y someter al *test* de las consecuencias sus más caros prejuicios.»[973] Según la opinión de Dewey, ésta es una de las razones principales por las cuales la teoría instrumentalista de la verdad produce el miedo y la hostilidad en muchos pensamientos.

5. La teoría moral.

Dejando a un lado por ahora toda crítica a la teoría instrumentalista de la verdad, podemos volver a la ética, referida, según Dewey, a la conducta inteligente con vistas a un fin, a la conducta conscientemente dirigida. Un agente moral es el que se propone llevar a cabo un fin por medio de una determinada acción.[974] Pero Dewey insiste en que la actividad conscientemente dirigida hacia un fin considerado valioso por el agente, presupone unos hábitos, a modo de disposiciones adquiridas para responder de una forma determinada a determinadas ciases de estímulos. «El acto debe preceder al pensamiento, y el hábito a la capacidad de evocar el pensamiento a voluntad.»[975] Como dice Dewey, sólo el hombre que tiene ya unos hábitos en cuanto a la postura y que es capaz de estar en posición erguida, puede formarse la idea de la postura erguida como un fin que debe ser conscientemente perseguido. Nuestras ideas, como nuestras sensaciones, dependen de la experiencia. «Y la experiencia de la cual ambas dependen es obra de los hábitos; originariamente, de los instintos.[976] Nuestros propósitos y fines, en la acción, nos vienen a través de los hábitos.

La insistencia de Dewey en la importancia de la psicología del hábito en la ética

se debe en parte a su convicción de que los hábitos, en cuanto exigencias de cierto tipo de acciones, «constituyen el yo»,[977] y de que «el carácter es la interpenetración de los hábitos».[978] Porque si tal interpenetración, en tanto integración armoniosa y unificada, es algo que debe realizarse y no un dato original, evidentemente la teoría moral deberá tener en cuenta los hábitos, en cuanto trata del desarrollo de la naturaleza humana.

Pero la insistencia de Dewey en la psicología del hábito se debe también a su decisión de incluir a la ética en su interpretación naturalista general de la experiencia. El naturalismo no puede aceptar ideas como las de unas normas eternas, valores absolutos subsistentes o un legislador moral sobrenatural. Toda la vida moral, en tanto se admite que implica la aparición de elementos nuevos, debe considerarse como un desarrollo de la interacción del organismo humano y su entorno. Así, el estudio de la psicología biológica y social es indispensable para el filósofo moral que trata de la vida moral tal como existe en realidad.

Se ha indicado ya que, para Dewey, entorno no significa sólo el entorno físico, no humano. De hecho, desde el punto de vista moral, las relaciones del hombre con su entorno social son de primera importancia. Porque es un error suponer que la moral *tiene que* ser social: «la moral *es* social».[979] Éste es un simple hecho empírico. Es cierto que en una medida considerable las costumbres, que son uniformidades del hábito ampliamente difundidas, existen porque los individuos se enfrenta con situaciones similares ante las que reaccionan de forma parecida. «Pero en mayor medida las costumbres persisten porque los individuos forman sus hábitos personales en condiciones establecidas por costumbres anteriores. Normalmente un individuo adquiere la moral del mismo modo que hereda el habla de su grupo social.»[980] Y esto tal vez sea más obvio en el caso de las formas de sociedad más primitivas. Porque en la sociedad moderna, por lo menos en la del tipo democrático occidental, al individuo se le ofrece un amplio ámbito de modelos de costumbres. Pero en cualquier caso, las costumbres, en tanto exigen ciertos modos de actuar y en tanto forman ciertas perspectivas, constituyen normas morales. Y podemos decir que, «a fines prácticos, la moral significa las costumbres, los modos populares, los hábitos, colectivos establecidos».[981]

Al mismo tiempo las costumbres, en tanto uniformidades difundidas del hábito, tienden a perpetuarse aun cuando no respondan a las necesidades del hombre en sus relaciones con su entorno. Tienden a convertirse en una rutina mecánica, en un obstáculo para el crecimiento y el desarrollo humano. Y decir esto implica que en el hombre hay otro factor importante en moral además del hábito. Este factor es el impulso. En realidad, los hábitos, como disposiciones adquiridas para actuar en cierto sentido, son secundarios con respecto a los impulsos no adquiridos y no aprendidos.

Tal distinción, sin embargo, plantea un problema. Por una parte, los impulsos

representan la esfera de la espontaneidad y, por tanto, la posibilidad de reorganizar los hábitos de acuerdo con las exigencias de las situaciones nuevas. Por otra parte, en su mayoría los impulsos humanos no están definitivamente organizados y adaptados del modo en que lo están los instintos animales. Así, adquieren el significado y la determinación requeridos en la conducta humana sólo al ser canalizados en hábitos. Por lo tanto, «la dirección de la actividad innata depende de los hábitos adquiridos, y los hábitos adquiridos pueden ser modificados sólo redirigiendo los impulsos».[982] ¿Cómo es posible, pues, que el hombre cambie sus hábitos y costumbres para enfrentarse con situaciones nuevas y con las nuevas exigencias de un ambiente mudable? ¿Cómo es posible que el hombre cambie?

La pregunta sólo puede contestarse recurriendo a la idea de inteligencia. Cuando las condiciones mudables del ambiente hacen a un hábito inútil o perjudicial, o cuando se da una oposición de hábitos, el impulso queda libre del control del hábito y busca una nueva dirección. Abandonado a sí mismo, por decirlo así, el impulso simplemente se libera de las cadenas del hábito en un salto feroz. En la vida social, esto significa que si las costumbres de una sociedad han pasado de moda o se han vuelto perjudiciales, y si la situación se abandona a sí misma, la revolución es inevitable, a no ser que la sociedad simplemente quede sin vida y fosilizada. La única posibilidad es, sin duda, la redirección inteligente del impulso hacia otras nuevas costumbres y la creación inteligente de instituciones nuevas. En resumen, «un corte en la corteza de la tarta de la costumbre libera los impulsos; pero a la inteligencia le corresponde buscar las formas de usarlos».[983]

En cierto sentido, pues, la inteligencia, al tratar de transformar o reconstruir una situación moral problemática, tiene que deliberar acerca de los fines y medios. Pero para Dewey no hay unos fines fijos, que el entendimiento pueda aprehender como algo dado desde el principio y eternamente válido. Tampoco admitirá que el fin sea un valor situado más allá de la actividad que trata de alcanzarlo. «Los fines son consecuencias previstas que surgen a causa de la actividad y que sirven para dar a la actividad un nuevo significado y para dirigir su curso futuro.»[984] Cuando las condiciones existentes no nos satisfacen, podemos, por supuesto, representarnos un conjunto de condiciones que, en caso de realizarse, serían satisfactorias. Pero Dewey insiste en que una representación imaginaria de este tipo se convierte en un propósito verdadero o en un «fin a la vista sólo cuando se elabora por medio del proceso concreto y posible de realización del mismo, es decir, a través de unos «medios». Tenemos que estudiar las formas en que la actividad causal produce resultados similares a los que deseamos. Y cuando examinamos la línea de acción propuesta, entre las series de actos contemplados, podemos distinguir entre los medios y los fines.

Evidentemente, la inteligencia puede actuar con las normas morales existentes.

Pero consideramos ahora situaciones problemáticas que exigen algo más que la manipulación de las ideas y normas morales corrientes de una sociedad. Y en tal situación, la función de la inteligencia es la de pensar y realizar las posibilidades de crecimiento, de reconstrucción de la experiencia. De hecho, «el mismo crecimiento es el único "fin" moral».[985] Además, «el único fin es el crecimiento o la reconstrucción continua de la experiencia».[986]

Es natural preguntarse ahora: ¿crecimiento en qué dirección? ¿Reconstrucción con qué fin? Pero si tales preguntas se refieren a un fin último distinto del propio crecimiento o de la propia reconstrucción, no tienen sentido en la filosofía de Dewey. Es cierto que admite que el fin moral es la felicidad o la satisfacción de las fuerzas de la naturaleza humana. Pero puesto que la felicidad se convierte en vida, y «la vida significa crecimiento»,[987] parece que volvemos al mismo lugar. El crecimiento en tanto fin moral es el que hace posible el crecimiento futuro. Con otras palabras, el propio crecimiento es el fin.

Hay que recordar, sin embargo, que para Dewey ningún fin puede separarse de los medios, del proceso que conduce a su realización. Y nos dice que «el bien consiste en el significado que atribuimos a una actividad cuando el conflicto y el enredo de varios impulsos y hábitos incompatibles acaba en una liberación por la acción unificada y ordenada».[988] Así, tal vez pueda decirse que para Dewey el fin moral es el crecimiento en el sentido de un desarrollo dinámico de la naturaleza humana armoniosamente integrada, siempre que no veamos como fin último un estado de perfección fijo y determinado. Para Dewey no hay otro fin último que el propio crecimiento. La consecución de un «fin a la vista», definido y limitado, abre nuevos horizontes, da pie a nuevas tareas, nuevas posibilidades de acción. Y el crecimiento moral consiste en aprehender y realizar tales posibilidades.

Dewey trata, pues, de desprenderse del concepto de un reino de valores distinto del mundo de los hechos. Los valores no son algo dado: los constituye el acto de valoración, el juicio de valor. Tal juicio no consiste en decir que algo es satisfactorio. Porque decir esto es simplemente afirmar un hecho, como la afirmación de que algo es dulce o blanco. Un juicio de valor consiste en decir que algo es «satisfactorio» en el sentido de que cumple unas condiciones específicas.[989] Por ejemplo, una actividad determinada ¿crea las condiciones para un desarrollo posterior, o bien las evita? Si la respuesta es que las crea, con ella digo que la actividad vale, es un valor.

Puede objetarse que decir que algo cumple ciertas condiciones específicas es una declaración de hecho no menor que decir que un objeto es satisfactorio, en el sentido de que yo o mucha gente o todos los hombres lo encuentran satisfactorio. Pero Dewey sabe que preguntar si algo es un valor, es preguntar si «es algo apreciable y estimable, algo que debe ser disfrutado»;[990] y que decir que es un valor, es decir que es algo que debe ser deseado y disfrutado.[991] De ahí la definición siguiente: «Los

juicios sobre valores son juicios sobre las condiciones y resultados de los objetos experimentados; juicios sobre lo que debe regular la formación de nuestros deseos, afectos y goces.»[992]

No obstante, Dewey pone el acento en el juicio de valor como término del proceso de investigación provocado por una situación problemática. Porque esto le permite decir que su teoría de los valores no excluye la objetividad de éstos. Un valor es algo que se adapta «a las necesidades y exigencias impuestas por la situación»,[993] es decir, algo que se enfrenta con las exigencias de una situación problemática objetiva con vistas a su transformación o reconstrucción. Un juicio de valor, en tanto hipótesis científica, es predictivo y, por lo tanto, verificable empírica o experimentalmente. «La valoración de los modos de acción como mejores o peores, más o menos útiles, está experimentalmente justificada en la medida en que no consiste en proposiciones valorativas de un objeto impersonal.»[994] La transferencia a la ética del método experimental de la física significaría, por supuesto, que todos los juicios y creencias sobre los valores deberían ser considerados hipotéticos. Pero interpretarlos así es trasladarlos del reino de lo subjetivo al de lo objetivo o verificable. Y su formación necesitaría tanto cuidado como el que se dedica al encuadramiento de hipótesis científicas.

6. Algunas implicaciones en las teorías social y de la educación.

La insistencia de Dewey en el crecimiento implica sin duda que la personalidad es algo que hay que llevar a cabo, algo que se está haciendo. Pero la persona humana no es, por supuesto, un átomo aislado. No se trata sólo de un ser individual con la obligación de tener en cuenta su circunstancia social: es un ser social, le guste o no. Y todas sus acciones «llevan el sello de su comunidad, con la misma fuerza con que lo lleva el lenguaje que habla».[995] Esto es cierto incluso de los tipos de actividad que la sociedad en general desaprueba. La relación del hombre con sus coetáneos es lo que le proporciona las oportunidades de actuar y los instrumentos para sacar provecho de tales oportunidades. Y esto se verifica en el caso del ladrón o del tratante de blancas no menos que en el del filántropo.

Al propio tiempo, la circunstancia social, con sus instituciones, tiene que

organizarse y modificarse en la forma más adecuada para promover el desarrollo más completo posible de las capacidades de los individuos, en las formas deseables. Y a primera vista nos encontramos ante un círculo vicioso. Por una parte, el individuo está condicionado por la circunstancia social existente con respecto a sus hábitos de acción y a sus fines. Por otra parte, si hay que cambiar o modificar la circunstancia social, esto pueden realizarlo sólo los individuos, pero los individuos ligados en un trabajo común y que comparten los mismos fines. ¿Cómo es, pues, posible que el individuo, que está inevitablemente condicionado por su entorno social, se dedique a cambiar ese entorno de un modo deliberado y activo?

La respuesta de Dewey es la que cabía esperar, a saber, que cuando surge una situación problemática, como el conflicto entre las crecientes necesidades del hombre, por una parte, y las instituciones sociales existentes por otra, el impulso incita al pensamiento y a la investigación a transformar o reconstruir el entorno social. Como en moral, la tarea más inmediata es siempre lo primero en el pensamiento de Dewey. La función de la filosofía política es criticar las instituciones existentes a la luz del desarrollo y de las necesidades mudables del hombre, y discernir y señalar posibilidades prácticas, para que el futuro pueda hacer frente a las necesidades del presente. En otras palabras, para Dewey la filosofía política es un instrumento de acción concreta. Esto significa que no es la misión del filósofo político construir utopías. Ni tampoco debe sucumbir a la tentación de delinear «el Estado», el concepto esencial de estado que se supone eternamente válido. Porque hacer tal es canonizar de hecho, aun cuando se haga inconscientemente, una situación existente, probablemente una situación que se ha puesto ya en duda y se ha sometido a la crítica. En cualquier caso, las soluciones que pretenden cubrir todas las situaciones obstaculizan la investigación en lugar de ayudarla. Si, por ejemplo, tratamos de determinar el valor de la institución de la propiedad privada en una sociedad y en una época determinadas, no representa ninguna ayuda la afirmación de que la propiedad privada es un derecho sagrado, inviolable y eterno, o la afirmación de que constituye siempre un robo.

Es obvio que el proceso de crítica de las instituciones sociales existentes y de indicación del camino de nuevas posibilidades concretas requiere ciertas normas a las cuales el hombre pueda referirse. Y para Dewey el examen de todas estas instituciones, sean políticas, jurídicas o industriales, es «su contribución al crecimiento completo de cada miembro de la sociedad».[996] Por este motivo él es partidario de la democracia; es decir, por cuanto está fundamentada «en una fe en las posibilidades de la naturaleza humana, una fe en la inteligencia humana y en el poder de la experiencia en colaboración y cooperación».[997] Así, «la primera condición de unos ciudadanos organizados democráticamente es un tipo de conocimiento y de aprehensión que todavía no existe»,[998] si bien podemos indicar algunas de las

condiciones que deben cumplirse para que exista. La democracia, como sabemos, es, pues, el establecimiento del libre uso del método experimental en la investigación y en el pensamiento sociales, necesario para la solución de los problemas concretos, sociales, políticos e industriales.

Hemos visto que para Dewey el fin moral es el crecimiento y que el valor de las instituciones sociales y políticas se mide por el grado en que ellas facilitan tal crecimiento. La idea de crecimiento es también la clave de su teoría educativa. En efecto, «el proceso educativo y el proceso moral son una misma cosa».[999] Y la educación «toma del presente el grado y tipo de crecimiento que hay en él».[1000] Y puesto que la potencialidad de crecimiento o desarrollo no cesa con el fin de la adolescencia, no hay que concebir la educación como una preparación para la vida. La misma educación es un proceso de vida.[1001] De hecho, «el proceso educativo no tiene un fin fuera de sí mismo; él mismo es su fin».[1002] Es cierto que la escolaridad formal tiene un término; pero la influencia educativa de la sociedad, las relaciones sociales y las instituciones sociales afecta tanto a los adultos como a los jóvenes. Y si, como debiéramos, echamos una amplia mirada a la educación, veremos la importancia de realizar las reformas sociales y políticas que se juzgan más aptas para promover la capacidad de crecimiento y para incitar las respuestas que faciliten un desarrollo futuro. La moral, la educación y la política están íntimamente relacionadas.

Dada esta idea general de la educación, es natural que Dewey insista en la necesidad de hacer de la escuela, en la medida de lo posible, una comunidad real que reproduzca en una forma simplificada la vida social y provoque, así, el desarrollo de la posibilidad del niño de participar en la vida de la sociedad en general. Más adelante insiste, como cabía esperar, en la necesidad de educar al niño para la investigación inteligente. Impresionado por el contraste entre la falta de interés que muestran muchos niños por las enseñanzas escolares, y el vivo interés que muestran por las actividades ajenas a la escuela en las cuales pueden participar personal y activamente, Dewey llega a la conclusión de que los métodos escolares deberían ser cambiados, para permitir al niño participar activamente tanto como sea posible en los procesos concretos de investigación que conducen desde las situaciones problemáticas hasta el comportamiento creativo o hasta acciones externas necesarias para transformar la situación. Pero no podemos entrar en más detalles en cuanto a las ideas de Dewey sobre la educación, en el sentido corriente del término. Su tesis principal es que la educación no debe ser simplemente una instrucción sobre distintos temas, sino más bien un esfuerzo coherente y unificado para fomentar el desarrollo de unos ciudadanos capaces de promover el crecimiento futuro de la sociedad, sirviéndose fructíferamente de la inteligencia en un contexto social.

7. La religión en una filosofía naturalista.

Durante muchos años, Dewey se mostró un tanto reticente con respecto a la religión. En *Naturaleza humana y conducta* (1922) habla de la religión como «un sentido de la totalidad»,[1003] y señala que «la experiencia religiosa es una realidad, en la medida en que, en medio del esfuerzo por prever y regular los objetivos futuros somos sostenidos y desplegados en la debilidad y en el fracaso por el sentido de una envolvente totalidad.[1004] Y en *La busca de la certera* (1929) lo encontramos sosteniendo que la Naturaleza, incluida la humanidad, en tanto fuente de los ideales y posibilidades de cumplimiento a la vez que morada de todos los bienes alcanzables, es capaz de incitar a una actitud religiosa que puede definirse como un sentido de las posibilidades de la existencia y una dedicación a la causa de su realización.[1005] Pero éstas son más o menos indicaciones accidentales, y hasta 1934 Dewey no trató realmente el tema de la religión, en *Una fe común*, que fue la versión en forma de libro de una serie de «Terry Foundations lectures» dadas en Yale University.

Aunque Dewey anteriormente había escrito poco sobre religión, dejó bien claro que rechazaba todo credo definido y toda práctica religiosa. Y de hecho era obvio que en su naturalismo empírico no había lugar para la fe o el culto a un ser divino sobrenatural. Al propio tiempo, Dewey manifestó claramente que daba un cierto valor a lo que él llamó una actitud religiosa. Y en *Una fe común*, lo hallamos distinguiendo entre el nombre «religión» y el adjetivo «religioso». Rechaza el nombre por cuanto rechaza todo credo, institución y práctica religiosa definida. Acepta el adjetivo por cuanto afirma el valor de la religión como un atributo de la experiencia.

Hay que entender, sin embargo, que Dewey no está hablando de ninguna experiencia específicamente religiosa y mística, como la que podría servir de soporte a la fe en una deidad sobrenatural. Piensa en un atributo que puede pertenecer a una experiencia que ordinariamente no se definiría como religiosa. Por ejemplo, la experiencia o el sentimiento de formar una unidad con el universo, con la Naturaleza como conjunto, tiene tal cualidad. Y en *Una fe común* Dewey asocia la cualidad de ser «religioso» y la fe en «la unificación del yo por la fidelidad a unos fines ideales que lo incluyen todo, fines que la imaginación nos ofrece y a los cuales responde la voluntad humana considerándolos dignos de controlar nuestros deseos y posibilidades de elección».[1006]

En cuanto a la palabra «Dios», Dewey está dispuesto a conservarla, siempre que se entienda por ella no un ser sobrenatural existente, sino más bien la unidad de las posibilidades ideales que el hombre puede realizar por medio de la inteligencia y la acción. «No estamos ante unos ideales completamente incorporados a la existencia, ni tampoco ante unos ideales que sean simples ideales sin base, fantasías, utopías. Porque hay en la naturaleza y en la sociedad fuerzas que producen y sostienen los

ideales. Éstos son unificados luego por la acción que les da una coherencia y una solidez. A esta relación *activa* entre lo ideal y lo real es a lo que yo daría el nombre de “Dios”.»[1007]

En una filosofía naturalista, dicho de otro modo, no hay lugar para un Dios tal como es concebido en las religiones judía, cristiana y mahometana. Pero una filosofía de la experiencia debe incluir a la religión en cualquier sentido del término. Así, la cualidad de ser «religioso» debe separarse, por decirlo así, de las experiencias religiosas específicas, en cuanto son experiencias que pretenden tener por objeto un ser sobrenatural, y religarse a otras formas de experiencia. Como indica Dewey en *Una fe común*, el adjetivo «religioso» puede aplicarse a actitudes que pueden adoptarse con respecto a cualquier objeto o cualquier ideal. Puede aplicarse a la experiencia estética, científica o moral, o a la experiencia de la amistad y el amor. En este sentido, la religión puede difundirse por la totalidad de la vida. Pero el mismo Dewey insiste en el carácter religioso de la experiencia de la unificación del yo. Puesto que «el yo apunta siempre a algo que está más allá de sí mismo»,[1008] la unificación ideal depende de una armonización del yo con el universo, con la Naturaleza como totalidad. Y aquí Dewey insiste, como hemos visto, en el movimiento hacia la realización de las posibilidades ideales. Tal vez cabría esperar que admitiera un principio divino activo que actuara en y a través de la Naturaleza con el fin de realizar y conservar los valores. Pero si bien muchas de sus afirmaciones apuntan a una idea de este tipo, su naturalismo le impide en realidad dar tal paso.

8. Algunos comentarios críticos a la filosofía de Dewey.

Es evidente que la filosofía de Dewey no es una metafísica, si por tal entendemos un estudio o teoría de la realidad metaempírica. Pero si bien, como se ha notado ya, niega, por lo menos en una ocasión, que sea necesaria y aun posible una teoría general de la realidad, está bastante claro que desarrolla una concepción del mundo. Y a las concepciones del mundo se las suele clasificar bajo el título de metafísica. Sería ingenuo decir que Dewey simplemente toma el mundo tal y como lo encuentra. Porque es evidente que lo interpreta. Por esta razón, a pesar de todo lo que tenga que decir contra las teorías generales, en realidad no niega el intento de determinar los rasgos generales, como dice él, de cualquier tipo de existencia. Lo que hace es insistir

en que «la aprehensión genérica de la existencia, la única que puede definir a la metafísica en un sentido empíricamente inteligible, es ella misma un hecho sobreañadido, o una interacción, y está sometida por tanto al mismo requisito de inteligencia que cualquier otro hecho: a saber, la investigación de las relaciones, directrices y consecuencias de lo que descubre. El universo no es una serie infinita autorrepresentativa sólo porque al serle añadida una representación se convierta en un universo distinto».[1009] En tanto se admita la metafísica en el sentido de ontología, [1010] sus hallazgos se convierten en hipótesis de trabajo, tan sujetas a revisión como lo están las hipótesis de la ciencia física. Seguramente la propia concepción del mundo de Dewey es una hipótesis de trabajo de este tipo.

Es discutible que tal concepción del mundo muestre huellas del pasado hegeliano de su autor, por lo menos en tanto la Naturaleza sea sustituida por el Espíritu de Hegel, y en tanto Dewey tienda a interpretar los sistemas filosóficos del pasado en relación con las culturas que los engendraron. Este segundo punto nos ayuda a explicar el hecho de que Dewey, cuando trata de los sistemas pasados, atiende muy poco, si lo hace, a los argumentos que sus autores aducen en su defensa, y en cambio se detiene en la incapacidad de tales sistemas para enfrentarse con las situaciones problemáticas que surgen en la cultura contemporánea. Tal actitud está, por supuesto, de acuerdo con su idea instrumentalista de la verdad. Pero el resultado es que el lector atento y crítico de sus libros saca la impresión de que la visión naturalista del mundo se da por supuesta, no se prueba. Y en mi opinión, tal impresión está justificada. Dewey da por supuesto sencillamente, por ejemplo, que la época de las explicaciones teológicas y metafísicas ha pasado y que tales explicaciones eran falsas. Y la observación de que tales explicaciones no sirven como instrumentos para resolver, digamos, los problemas sociales contemporáneos, es insuficiente para demostrar la validez de la presuposición.

Tal vez se objete que si la filosofía de la experiencia de Dewey, su visión del mundo general, consigue dar una relación coherente y unificada de la experiencia como conjunto, no se necesita ya ninguna justificación posterior para la exclusión de las hipótesis superfluas que trascienden los límites del naturalismo. Pero habría que discutir si la filosofía de Dewey como una totalidad es realmente coherente. Consideremos, por ejemplo, su negación de los valores absolutos y de unos fines estables. Dewey afirma, como hemos visto, la objetividad de los valores; pero los considera relativos a las situaciones problemáticas que dan lugar al proceso de investigación que acaba en un juicio de valor. No obstante, ciertamente parece que Dewey hablara del «crecimiento» como si fuera un valor absoluto y un fin en sí mismo, un fin fijado por la naturaleza del hombre y en último término por la naturaleza de la realidad. Además, Dewey no olvida explicar que no tiene la intención de negar la existencia de un mundo anterior a la experiencia humana; y afirma que

experimentamos muchas cosas *como* anteriores a nuestra experiencia de ellas. Al mismo tiempo se observa una fuerte tendencia a interpretar la «experiencia» en términos de la reconstrucción de situaciones, reconstrucción que hace al mundo distinto de lo que hubiera sido sin el pensamiento operativo humano. Y esto apunta a una teoría de la experiencia creadora, que tiende a convertir lo dado anteriormente en una especie de misteriosa *cosa en sí*.

Es obvio que la presencia de inconsistencias en el pensamiento de Dewey no refuta al naturalismo. Pero, en cualquier caso, da del punto de vista naturalista una idea mucho más expuesta a la crítica de lo que habría estado si Dewey hubiera conseguido dar una visión del mundo o interpretación de la experiencia unificada y coherente. Está claro que no basta decir que según las propias premisas de Dewey su visión del mundo es una hipótesis de trabajo que debe ser juzgada por sus «consecuencias», y no por la ausencia relativa de unas pruebas anteriores a su favor. Porque el «funcionamiento» de una visión del mundo se demuestra precisamente por su capacidad de darnos un dominio coherente y unificado de los datos.

Si nos volvemos a la teoría lógica de Dewey, encontraremos de nuevo algunos problemas. Por ejemplo, aunque admite, por supuesto, que hay unos principios lógicos básicos que han demostrado ser siempre instrumentos objetivamente útiles para enfrentar las situaciones problemáticas, insiste en que desde un punto de vista puramente lógico, ningún principio es sacrosanto; en principio todos son revisables. Al mismo tiempo, Dewey evidentemente da por supuesto que la inteligencia no puede quedar satisfecha con una situación problemática, con un conflicto o «contradicción» no resuelta. Como en la filosofía de Hegel, el entendimiento se siente forzado a superar tales contradicciones.[1011] Y esto parece implicar una necesidad absoluta del intelecto, necesidad difícil de reconciliar con la idea de que ningún principio lógico sea absoluto.

Una vez más parece haber cierta ambigüedad en el uso de la palabra «consecuencias Una hipótesis científica se considera predictiva y se verifica si las consecuencias predichas, que constituyen el significado de la hipótesis, se realizan. Que la verificación satisfaga subjetivamente a la gente o no, es irrelevante. En tal contexto, Dewey es cuidadoso en evitar la objeción, a que se expone James, de que el carácter «satisfactorio» de una proposición sea la prueba de su verdad. Pero cuando llegamos a las esferas social y política, podemos observar una tendencia a caer en la interpretación de las «consecuencias» como consecuencias deseables. Dewey contestaría seguramente que él está hablando de consecuencias «intentadas». La solución a una situación problemática social o política «intenta», tiene como significado, ciertas consecuencias. Y, como en el caso de la hipótesis científica, la verificación hace válida la solución propuesta. Que a la gente le guste o no la solución está fuera de asunto. En ambos casos, en el de la solución o plan social o

político, y en el de la hipótesis científica, la prueba de la verdad o validez es objetiva. Con todo, parece totalmente obvio que en la práctica Dewey distingue entre planes y soluciones políticas y teorías, en términos de su contribución al «crecimiento», a su promoción de un fin que él considera deseable. Por supuesto, uno podría aplicar el mismo criterio en un sentido análogo a las hipótesis científicas. Por ejemplo, una hipótesis que tienda a detener la futura investigación y el progreso científico no puede aceptarse como verdadera. Pero en tal caso la prueba de la verdad ya no es simplemente la verificación de las consecuencias que se considera forman el significado de la hipótesis, aunque tal vez de hecho tienda a coincidir con la idea de la verdad de Peirce como el límite ideal en que toda investigación converge.

La fuerza de la filosofía de Dewey se halla sin duda en el hecho de que su autor está siempre atento a la realidad empírica o a las situaciones concretas, y al poder de la inteligencia y la voluntad humanas para enfrentarse con tales situaciones y crear otras posibilidades de desarrollo futuro. Dewey hace bajar a la filosofía a la tierra y trata de demostrar su importancia con respecto a los problemas concretos, morales, sociales y educativos. Y esto ayuda a explicar su gran influencia. Es un autor más bien oscuro, no un autor conspicuamente preciso y claro. Su éxito en despertar el interés de tantos de sus coetáneos no se debe a sus dotes literarias: debe atribuirse en gran parte a la relevancia práctica de sus ideas. Además, su visión general del mundo sin duda es capaz de atraer a quienes consideren a las teorías teológicas y metafísicas como pasadas de moda o acaso como dirigidas a preservar intereses creados, y a quienes al mismo tiempo busquen una filosofía esperanzadora, que no recurra en modo alguno a realidades sobrenaturales, sino que en cierto sentido justifique una fe en el progreso humano ilimitado.

Por estas razones, ponerse a buscar inconsistencias y ambigüedades en el pensamiento de Dewey tal vez les parezca a algunos un juego poco deportivo, vana mutilación de una filosofía que, en gran parte, está firmemente enraizada en el suelo de la experiencia. A otros, sin embargo, les parecerá tal vez que la relevancia práctica se adquiere, por decirlo así, al precio de una explicación, examen y justificación total de los fundamentos de la filosofía. También puede parecer que a la larga la filosofía de Dewey se apoya en un juicio de valor, el valor de la acción. Uno puede, por supuesto, basar una filosofía en uno o varios juicios de valor. Pero en tal caso es preferible que el juicio se ponga al descubierto. De lo contrario, uno puede pensar, por ejemplo, que la teoría instrumentalista de la verdad no es más que el resultado de un análisis desapasionado.

PARTE V LA REBELIÓN CONTRA EL IDEALISMO

Capítulo XVII El realismo en Gran bretaña y Norteamérica

1. Nota introductoria.

Cuando pensamos en la rebelión contra el idealismo en Gran Bretaña los nombres que inmediatamente se nos ocurren son los dos hombres de Cambridge: G. E. Moore y Bertrand Russell. Moore, sin embargo, es conocido universalmente como uno de los principales inspiradores del movimiento analítico, como suele llamársele, que ha tenido un éxito extraordinario en la primera mitad del siglo XX. Y Russell, además de ser otro de los principales pioneros de tal movimiento, es con mucho el filósofo británico más conocido de este siglo. He decidido, sin embargo, posponer el breve estudio de ellos, único que permiten las dimensiones de este volumen, y tratar primero de algunas figuras comparativamente menores, aun cuando esto signifique desatender las exigencias del orden cronológico.

2. Algunos realistas de Oxford.

Se ha indicado ya cómo el idealismo vino a ocupar una posición dominante en las universidades británicas, especialmente en Oxford, durante la segunda mitad del siglo XIX. Pero ni siquiera en Oxford el triunfo del idealismo fue completo. Por ejemplo, Thomas Case (1844-1925), que ocupó la cátedra de metafísica desde 1899 hasta 1910 y fue presidente del Corpus Christi College desde 1904 hasta 1924, publicó *Realism in Morals* (*El realismo en moral*) en 1877, y *Physical Realism* (*El realismo físico*), en 1888. Es cierto que el realismo de Case, se oponía en sí, más al idealismo subjetivo y al fenomenismo que al idealismo objetivo o absoluto. Porque consistía básicamente en la tesis de que hay un mundo de cosas real y cognoscible, que existe

independientemente de los datos de los sentidos.[1012] Al mismo tiempo, si en la lucha contra el materialismo Case se situó al lado de los idealistas, se consideraba a sí mismo continuador o restaurador del realismo de Francis Bacon y los científicos como Newton, y contrario al movimiento idealista que entonces estaba de moda.[1013]

Adversario más notable del idealismo fue John Cook Wilson (1849-1915), que ocupó la cátedra de lógica en Oxford desde 1889 hasta el año de su muerte. Publicó muy poco, y su influencia principal la ejerció como profesor. Pero póstumamente, en 1926, apareció una colección, en dos volúmenes, de sus conferencias sobre lógica, ensayos y cartas, junto con una memoria a cargo del editor, A. S. L. Farquharson: todo esto con el título *de Statement and Inference* (*Enunciado e inferencia*).

De estudiante no graduado, Cook Wilson recibió la influencia de T. H. Green, y más tarde fue a Göttingen para oír a Lotze. Pero poco a poco se convirtió en un crítico mordaz del idealismo. Sin embargo, no le opuso una visión contraria del mundo. Su fuerza reside en parte en el ataque, y en parte en la forma en que escogió ciertos problemas particulares y trató de penetrarlos con escrupuloso cuidado y profundidad. En este sentido, su pensamiento es analítico. Además, tuvo un respeto aristotélico por las distinciones expresadas o implicadas por el lenguaje ordinario. Y estaba convencido de que los lógicos deben prestar atención y protección a la lógica natural propia del uso lingüístico común.

Una de las quejas de Cook Wilson contra la lógica de Bradley y Bosanquet se refiere a su teoría del juicio. En su opinión, parten del supuesto de que hay un acto mental, el juicio, expresado en toda afirmación. Y tal presupuesto indica una confusión de las actividades mentales como el conocer, la opinión y la creencia, que deben distinguirse. Además, es un error serio suponer que hay una actividad llamada «juicio» distinta de la inferencia. «No hay tal cosa.»[1014] Si los lógicos prestaran más atención a la forma en que usamos ordinariamente términos como «juzgar», verían que juzgar que algo es el caso en cuestión significa inferirlo. En lógica podemos desenvolvernos muy bien con la proposición y la inferencia, sin introducir una actividad ficticia separada: el juicio.

Una proposición, pues, puede expresar distintas actividades. Pero de todas ellas la fundamental es el conocer. Porque no podemos entender lo que significa, por ejemplo, tener una opinión o preguntarse si algo es verdadero sino por contraste con el conocimiento. No se sigue de ahí, sin embargo, que el conocimiento pueda analizarse y definirse. Podemos preguntar cómo llegamos a conocer o qué conocemos, pero la pregunta «¿qué es el conocimiento, a secas?», es absurda. Porque exigir una respuesta es presuponer que podemos concluir su verdad, con lo cual se presupone que ya sabemos qué es el conocimiento. El conocimiento puede ejemplificarse, pero no explicarse o definirse. Y no necesita tampoco ninguna justificación, basta indicar unos ejemplos del mismo. Podemos excluir fácilmente las

nociones falsas del conocimiento. Éstas tienen dos formas principales. Por una parte, el intento de reducir el objeto al acto de la aprehensión, interpretando el conocimiento como un hacer, como la construcción de un objeto. Por otra parte, la tendencia a describir el acto de aprehensión partiendo del objeto, sosteniendo que lo que conocemos es una «copia» o representación del objeto. Tal tesis hace imposible el conocimiento. Porque si lo que conocemos inmediatamente es siempre una copia o ideal, nunca podremos compararla con el original y ver si concuerdan o no.

La refutación de las explicaciones falsas del conocimiento presupone, sin embargo, que ya sabemos qué es el conocimiento. Y lo sabemos por el hecho de conocer. Así, la pregunta «¿qué es el conocimiento?», como si no lo supiéramos, es tan impropia como la pregunta de Bradley: «¿cómo se refiere una relación a su término?» Una relación, sencillamente, no es el tipo de cosa de la que pueda decirse inteligiblemente que esté referida. Y el conocimiento es una relación indefinible y *sui generis* entre un sujeto y un objeto. Podemos decir lo que no es, que no construye al objeto ni acaba en una copia del mismo; pero no podemos definir lo que es.

El realismo de Cook Wilson evidentemente da por supuesto que percibimos objetos físicos que existen independientemente del acto de la percepción. Con otras palabras, niega la tesis de que *esse est percipi*, «ser es ser percibido».[1015] Al propio tiempo, cree necesario calificar su realismo. Así, al tratar de las llamadas cualidades secundarias, toma el ejemplo del calor, y afirma que lo que percibimos es nuestra propia sensación de calor, en tanto lo que existe en el objeto físico no es más que un poder que causa o produce tal sensación en un sujeto. Este poder «no se percibe, sino que se infiere por medio de una teoría científica».[1016] Pero cuando trata de las así llamadas cualidades primarias, Cook Wilson afirma que sentimos, por ejemplo, la extensión de un cuerpo real, y no simplemente nuestras sensaciones táctiles y musculares. Dicho de otro modo, en lo que se refiere a la relación de las cualidades con las cosas físicas, su posición es similar a la de Locke.

Sin duda, puede decirse que el realismo de Cook Wilson encierra la afirmación de que el mundo que conocemos no es más que el mundo concebido por los científicos newtonianos clásicos. Así, rechaza la idea de un espacio o espacios no euclidianos. En su opinión, los matemáticos en realidad usan sólo el concepto euclidiano de espacio, «puesto que ningún otro es pensable, aun cuando ellos crean estar hablando de otro tipo de espacio».[1017]

La perspectiva general de Cook Wilson fue compartida por H. A. Prichard (1871-1947), que ocupo la cátedra de filosofía moral en Oxford. En primer lugar, «es *imposible* pensar que cualquier realidad dependa de nuestro conocimiento de ella o de cualquier conocimiento de ella. Si tiene que haber conocimiento, tiene que *haber* primero algo cognoscible».[1018] Es obvio que las aventuras de Sherlock Holmes, de Conan Doyle, dependen del entendimiento en un sentido distinto a la dependencia de

las piedras y las estrellas. Pero yo no podría pretender «saber» lo que Sherlock Holmes hizo, si no hubiera antes algo que pudiera saberse. En segundo lugar, «el conocimiento es *sui generis* y, como tal, no puede explicarse».[1019] Porque cualquier pretendida explicación presupone necesariamente que sabemos lo que es el conocimiento. En tercer lugar, las cualidades secundarias no pueden existir independientemente del sujeto que percibe y, por tanto, «no pueden ser cualidades de las cosas, puesto que las cualidades de una cosa deben existir independientemente de la percepción de una cosa».[1020]

Dado el último punto de vista mencionado, no es sorprendente que Prichard afirme, en su volumen de ensayos *Knowledge and Perception* (*Conocimiento y percepción*, 1950), publicado póstumamente, que no vemos nunca objetos físicos, sino tan sólo extensiones coloreadas y relacionadas especialmente, a las que «confundimos» con cuerpos físicos. Si preguntamos cómo es posible que juzguemos los datos sensibles como objetos físicos, Prichard contesta que no se trata en absoluto de un caso de juicio.[1021] Estamos naturalmente bajo la impresión de que lo que vemos son cuerpos físicos que existen independientemente de la percepción. Y es sólo en el curso de una subsiguiente reflexión que llegamos a inferir o juzgar que tal no es el caso.

Si partimos, pues, del sentido común o del realismo ingenuo, debemos decir que Cook Wilson y Prichard modificaron su posición haciendo concesiones al bando contrario. Más concesiones hizo H. W. B, Joseph (1867-1943), *fellow* del New College de Oxford y profesor muy influyente. Así, en un estudio sobre Berkeley y Kant que leyó en la British Academy, Joseph advierte que la reflexión hace vacilar el realismo del sentido común, e insinúa que, si bien las cosas que están fuera de nosotros ciertamente no son privadas en el sentido en que lo es mi dolor, sin embargo pueden ser ligadas «al ser de los entendimientos cognoscentes y percipientes».[1022] Josep indica también que el estudio de las filosofías de Berkeley y Kant apunta a la conclusión de que las condiciones de nuestro conocimiento de los objetos pueden depender «de una realidad o inteligencia cuya naturaleza se revela a sí misma en los entendimientos».[1023]

La última indicación es claramente una concesión al idealismo metafísico, más bien que una forma de idealismo subjetivo. Pero esto sencillamente muestra la dificultad de sostener que, en nuestro conocimiento de los objetos físicos, el conocimiento es una relación de co-presencia entre un sujeto y un objeto, relación totalmente heterogénea con respecto al entendimiento. En cuanto al estudio de los datos sensibles, estudio que recibió un poderoso impulso en Oxford gracias a *Perception* del profesor H. H. Price,[1024] ejemplifica la dificultad de mantener con éxito una posición de realismo ingenuo. Es decir, los problemas surgen cuando la

reflexión sugiere que la posición debe ser modificada. Una forma de solventar tal situación es desechar los problemas calificándolos de pseudoproblemas. Pero no fue éste el método adoptado por los primeros filósofos de Oxford que hemos venido considerando.

3. Breve nota sobre una discusión ética en Oxford.

H. A. Prichard, mencionado en el último apartado, es tal vez más conocido por un célebre ensayo publicado en *Mind* (1912), sobre el problema: «¿Se apoya en un error la filosofía moral?»[1025] Prichard concibe la filosofía moral, en gran parte, como un intento de demostrar que los que parecen ser nuestros deberes lo son realmente. Y su propia tesis es que, de hecho, sólo vemos o intuimos nuestros deberes, de forma que el intento entero de probar que hay deberes es equivocado. Es cierto que pueden darse razones en un cierto sentido. Pero aquello a que se llama razones no es más que un intento para conseguir que la gente atienda más cuidadosamente a sus acciones en orden a poder ver por sí misma la característica de obligatoriedad. Hay, por supuesto, situaciones que provocan lo que solemos llamar un conflicto de deberes. Pero en el caso de un conflicto de este tipo, es equivocado tratar de resolverlo diciendo, como han hecho muchos filósofos, que una de las acciones posibles producirá un bien mayor de un cierto tipo, el cual será externo a la acción y consecuencia de ella. La pregunta en cuestión es: ¿qué acción tiene un grado de obligatoriedad mayor? Y la pregunta sólo puede contestarse considerando más atentamente las acciones, hasta ver cuál sea la obligación mayor. Después de todo, esto es lo que solemos hacer en la práctica.

Tal intuicionismo ético implica evidentemente que los conceptos de derecho y deber son fundamentales en ética y preceden en ella al concepto del bien. Con otras palabras, los sistemas éticos teleológicos, como el aristotélico y el utilitarista, se apoyan en un error fundamental. En la época posterior a la Primera Guerra Mundial tuvo lugar en Oxford una discusión sobre los temas planteados por Prichard. La discusión se llevó más o menos independientemente de los puntos de vista de G. E. Moore, aunque no sin ciertas referencias a ellos. Pero puede decirse que representó una fuerte reacción contra la posición representada por el filósofo de Cambridge. Porque aunque Moore había sostenido en los *Principia Ethica* (*Principios éticos*,

1903) que la bondad es una cualidad indefinible,[1026] expresó claramente que en su opinión el deber moral es el deber de realizar aquella acción que produzca una mayor medida de bien. En 1922 Prichard dedicó su primer curso como profesor de filosofía moral en Oxford al tema «Deber e interés», desarrollando en él su punto de vista. En 1928 E. F. Carritt publicó *The Theory of Morals* (*Teoría moral*), donde sostenía que la idea de un *summum bonum*, de un bien supremo, es el *ignis fatuus* de la filosofía moral, y que cualquier intento de demostrar que ciertas acciones son deberes porque son medios para la realización de un fin considerado como bueno, está destinado al fracaso. El célebre estudioso de Aristóteles, Sir W. D. Ross, entonces *provost* del Oriel College de Oxford, contribuyó al debate con su obra sobre *The Right and the Good* (*El derecho y el bien*, 1930). A esta obra siguió en 1931 *Some Problems in Ethics* (*Problemas de ética*), de Joseph, donde el autor, particularmente, trata de combinar la tesis de que el deber no se deriva de la bondad de las consecuencias de una acción, con la tesis de que el deber no es independiente, sin embargo, de toda relación con el bien.

En otras palabras, Joseph intentó un compromiso entre la tesis de Prichard y la tradición aristotélica. Y en su obrita *Rule and End in Morals* (*La regla y el fin de la moral*, 1932), que quiso ser un resumen de las discusiones de Oxford, el profesor J. H. Muirhead, de la Universidad de Birmingham, señalaba los indicios de una vuelta, que él mismo celebraba, a la idea de la ética idealista-aristotélica. Pero en 1936 apareció *Language, Truth and Logic* (*Lenguaje, verdad y lógica*), el célebre manifiesto positivista lógico de A. J. Ayer, donde una proposición tal como «las acciones del tipo *X* son malas» era interpretada, no como la expresión de una intuición, sino como la expresión de una actitud emotiva respecto a las acciones del tipo *X*, contando también con que provocaría una actitud parecida en los demás. Y aunque no pueda decirse que la teoría emotiva de la ética hubiera ganado el consentimiento universal de los filósofos de la moral británicos dio pie a una nueva fase en la discusión de la teoría ética, fase que queda fuera del alcance de esta obra.[1027] Así, cuando Sir David Ross publicó *The Foundations of Ethics* (*Los fundamentos de la ética*), en 1939, muchos situaron su intuicionismo en una fase del pensamiento ya pretérita. Sin embargo, mirando atrás, podemos ver que la discusión de Prichard, Ross, Joseph y otros, sobre conceptos tales como el de lo correcto y lo bueno, representó un enfoque analítico de la filosofía moral distinto de la tendencia idealista a tratar la ética como un tema subordinado a una visión metafísica del mundo. Así podemos ver también que en las subsiguientes fases de la controversia ética los filósofos, a la larga, han llegado a dudar de que la ética pueda ser provechosamente confinada un compartimento estanco tal como el estudio del lenguaje de la moral.[1028]

4. El neorrealismo norteamericano.

Volvamos ahora al realismo en los Estados Unidos de América. En marzo de 1901 William Pepperell Montague (1873-1953) publicó en *The Philosophical Review* un artículo titulado «Professor Royce's Refutation of Realism» ("La refutación del realismo por el profesor Royce»). Y en octubre del mismo año Ralph Barton Perry (1876-1957) publicó en *The Monist* un artículo sobre «Professor Royce's Refutation of Realism and Pluralism» («La refutación del realismo y el pluralismo por el profesor Royce»). Ambos artículos respondían al ataque de Royce al realismo en tanto destructor de la posibilidad del conocimiento. Y en 1910 ambos autores, junto con E. B. Holt (1873-1946), W. T. Marvin (1872-1944), W. B. Pitkin (1878-1953) y E. G. Spaulding (1873-1940), publicaron en *The Journal of Philosophy* «The program and First Plataform of Six Realists» («El programa y primer plan de seis realistas»).[1029] A éste siguió en 1912 un volumen de ensayos por los mismos autores bajo el título *The New Realism: Co-Operative Studies in Philosophy* (*El nuevo realismo: Estudios filosóficos en cooperación*).

Como se estableció en el programa de 1910 y como indica el subtítulo de *The New Realism*, este grupo de filósofos tendía a hacer de la filosofía una actividad realmente de cooperación, por lo menos entre aquellos pensadores que estuvieran dispuestos a aceptar las tesis básicas del realismo. Insistían en el escrupuloso cuidado del lenguaje como instrumento de toda filosofía; en el análisis entendido como «el examen cuidadoso, sistemático y exhaustivo de todo tema de discurso»;[1030] en escindir los problemas complejos y vagos en cuestiones definidas que deben ser tratadas por separado, y en una asociación íntima con las ciencias particulares. Mediante este enfoque de la filosofía el nuevo realista esperaba, por lo tanto, superar el subjetivismo, la vaguedad de pensamiento y de lenguaje y el descuido de la ciencia, que en su opinión había tratado de desacreditar a la filosofía. Con otras palabras, una reforma de la filosofía en general tenía que ir de la mano del desarrollo de una dirección realista de pensamiento.

Los nuevos realistas, en cualquier caso, estaban de acuerdo sobre la verdad de una tesis básica, a saber, que, como lo expresó Pitkin, «las cosas conocidas no son productos de la relación del conocer ni dependen esencialmente, en su existencia o comportamiento, de tal relación».[1031] Tal tesis expresa nuestra creencia natural espontánea y es exigida por las ciencias. Así, la carga de la prueba cae justa y equitativamente sobre los hombros de los que la niegan. Pero las refutaciones de los idealistas son falacias. Por ejemplo, de la evidencia de que sólo sabemos que existen los objetos cuando los conocemos, o de la tautología «no hay objeto sin sujeto», pasan a una conclusión sustancial pero indemostrada: que sabemos que los objetos

existen sólo en tanto objetos, es decir, sólo cuando los conocemos como términos de la relación de conocimiento.

Esto implica evidentemente que el conocimiento es una relación externa. Como dice Spaulding, el conocimiento es «eliminable»,[1032] en el sentido de que una cosa puede existir cuando es conocida y que, cuando no es conocida, puede ser exactamente lo que es cuando es conocida, con la diferencia obvia de que en tal caso no es el término de la relación externa del conocimiento. Tiene que haber, pues, por lo menos un tipo de relación externa. Y en general podemos decir que los nuevos realistas aceptaron la teoría de las relaciones como externas a sus términos. Tal noción evidentemente favorecía más al pluralismo que al monismo en metafísica. Y apuntaba también a la imposibilidad de deducir el sistema del mundo *a priori*.

La reacción espontánea del hombre común a la tesis básica del realismo sería, sin duda, de una aceptación sin reservas. Porque evidentemente está acostumbrado a pensar que los objetos físicos tienen una existencia independiente de la relación de conocimiento y que tal relación no afecta en absoluto a su naturaleza o características. Pero un examen más minucioso nos muestra que hay que tener en cuenta ciertas ilusiones, alucinaciones y fenómenos parecidos. ¿Hay que definirlos como objetos de conocimiento? En caso afirmativo, ¿puede decirse que son reales independientemente del sujeto? ¿Y qué decir de los raíles que aparentemente convergen, de los bastones que parecen doblados cuando están sumergidos a medias en el agua, etc.? ¿Puede decirse que tales percepciones existen independientemente de la percepción? ¿No deberíamos, en cualquier caso, modificar el realismo de forma que pudiera afirmarse que ciertos objetos de conciencia existen independientemente, en tanto otros no?

Holt trata el tema haciendo una distinción entre el ser y la realidad. El realismo no nos obliga a decir que todas las cosas percibidas sean reales. «Mientras que todas las cosas percibidas son cosas, *no* todas las cosas percibidas son cosas *reales*.»[1033] No se sigue, sin embargo, que a los objetos de percepción o de pensamiento «irreales» deba asignárseles un carácter «subjetivo». Al contrario, lo irreal tiene un ser y «subsiste por derecho propio en el universo del ser que lo comprende todo».[1034] En resumen, «no todo el universo es real, pero todo el universo es».[1035]

Es evidente que hay que explicar un poco este uso especial de los términos. Y en primer lugar, ¿qué entiende Holt por realidad? Su respuesta, «en cuanto a lo que es la realidad, no me interesa mucho»,[1036] no es muy prometedora. Pero Holt sigue diciendo que, si le apremiaran, «aventuraría la posibilidad de que tal vez la realidad sea un sistema muy amplio de los Esto acercaría estrechamente la realidad a lo que la lógica entiende por “existencia”».[1037] Lo que indica que un objeto alucinatorio, por ejemplo, es irreal en el sentido de que no puede adecuarse, sin contradicción, en el

sistema más universal de los términos relacionados. Pero Holt hace notar que «yo no calificaría a un objeto alucinatorio necesariamente de “irreal”».[1038] En lo que insiste, sin embargo, es en que la irrealidad no excluye la objetividad. Si, por ejemplo, parto de unas determinadas premisas geométricas, a voluntad, y deduzco de ellas un sistema consistente, el sistema es «objetivo», aun cuando se defina como «irreal». Y decir que lo irreal es objetivo, no subjetivo, es lo que Holt entiende al decir que tiene ser.

En cuanto a los raíles convergentes, a los bastones que parecen doblados en el agua, etc. Holt sostiene que un objeto físico tiene innumerables propiedades proyectivas, a las cuales corresponden distintas respuestas específicas en los sistemas nerviosos de los distintos organismos percipientes. Así, si abstraemos el fin o los fines especiales que nos llevan a escoger una apariencia como apariencia «real» de una cosa, podemos decir que todas sus apariencias tienen la misma base. Todas son objetivas y subsisten como propiedades proyectivas. Nos presenta, pues, la imagen de «un universo general del ser en el cual todas las cosas físicas, mentales y lógicas, las proposiciones y los términos, lo existente y lo no existente, lo falso y lo verdadero, el bien y el mal, lo real y lo irreal *subsisten*».[1039]

Como Montague iba a puntualizar después, al tratar de las discrepancias entre él y algunos de sus colegas del grupo neorrealista, hay objeciones considerables contra el hecho de fundar todas estas cosas sobre la misma base. En primer lugar, las relaciones entre los objetos y la percepción pueden ser asimétricas. Por ejemplo, partiendo del supuesto de que el bastón parcialmente inmerso en el agua es recto podemos explicar fácilmente por qué aparece doblado. Pero si partimos del supuesto de que está doblado, no podemos explicar por qué aparece recto en las circunstancias en que aparece así. Y ciertamente este problema no se solventa diciendo que el bastón está doblado cuando está parcialmente inmerso en el agua, y que es recto cuando está fuera del agua. Además, algunos objetos pueden producir ciertos efectos sólo indirectamente por medio del sujeto que los concibe, en tanto otros pueden también producir efectos directamente. Por ejemplo, un dragón, en tanto objeto de pensamiento, podría inducir a un hombre a realizar un viaje de exploración; pero no podría producir los efectos que puede producir un león. Y hay que saber distinguir claramente entre los estados ontológicos de estas distintas clases de objetos.

A los nuevos realistas les interesa también el tema de la naturaleza de la conciencia. Holt y Perry, en parte bajo la influencia de William James, aceptaron la teoría del monismo neutral, según la cual no hay una última diferencia sustancial entre el espíritu y la materia. Y trataron de eliminar a la conciencia como entidad especial, explicando que la conciencia de un objeto era la respuesta específica por parte de un organismo. Montague interpretó esto último como si la respuesta consistiera en un movimiento de partículas. Y preguntó cómo esta teoría, que tildó de

conductivista, podría explicar, por ejemplo, nuestra conciencia de los hechos pasados. Él mismo identificó la respuesta específica que constituye la conciencia con «la relación de implicación autotrascendente, que los estados cerebrales sostienen con respecto a sus causas extraorgánicas».[1040] Pero no queda del todo claro cómo los estados cerebrales puedan ejercer tal función autotrascendente. Ni aclara mucho las cosas la afirmación de que la posibilidad de los estados corticales de trascenderse a sí mismos y proporcionar una conciencia de los objetos es «más bien una cuestión de psicología que de epistemología».[1041]

No obstante, es cierto en cualquier caso que los nuevos realistas trataron de sostener, como dice Montague, que «el conocer es un tipo de relación especial que puede darse entre un ser vivo y una entidad cualquiera… [que] pertenece al mismo mundo de los objetos… [y que] no hay en él nada de sobrenatural o trascendental».[1042] Rechazaron también los representacionismos de todo tipo. En la percepción y el conocimiento el sujeto se relaciona directamente con el objeto, no indirectamente por medio de una imagen o una especie de copia mental que constituya el término inmediato de la relación.

5. El realismo crítico en Norteamérica.

Esta negación por parte de los neorrealistas de todo representacionismo, a ciertos filósofos les pareció ingenua y falta de crítica. Fue tal negación lo que hizo que a los objetos físicos y a las alucinaciones se los juzgara de la misma forma. E hizo imposible la explicación, por ejemplo, de nuestra percepción de una estrella distante, cuando la estrella ha dejado de existir. Así, pronto surgió un movimiento de realismo crítico, animado por ciertos filósofos que estaban de acuerdo con los neorrealistas en rechazar el idealismo, pero que no se sentían capaces de aceptar su total negación del representacionismo.

Como el neorrealismo, el realismo crítico encontró expresión en un volumen colectivo, *Essays in Critical Realism: A Cooperative Study of the Problems of Knowledge* (*Ensayos sobre el realismo crítico: Estudio en colaboración sobre los problemas del conocimiento*), que apareció en 1920. Los colaboradores eran D. Drake (1898-1933), A. O. Lovejoy (1873-1962), J. B. Pratt (1875-1944), A. K. Rogers (1868-1 936), G. Santayana (1863-1952), R. W. Sellars (n. 1880), y C. A. Strong

(1862-1940).

La fuerza del realismo crítico está al ataque. Por ejemplo, en *The Revolt Against Dualism* (*La rebelión contra el dualismo*, 1930), Lovejoy decía que si bien los neorrealistas apelaban en principio al sentido común al negar el representacionismo, procedieron luego a dar cuenta de una serie de objetos incompatibles con el punto de vista del sentido común. Porque afirmar con Holt que todas las apariencias de una cosa deban juzgarse según las mismas normas en lo que se refiere a sus propiedades proyectivas objetivas, es implicar que los rieles son a la vez paralelos y convergentes, y que la superficie, por ejemplo, de un penique es a la vez circular y elíptica.

Sin embargo, los realistas críticos, al exponer sus propias doctrinas, se encontraron con problemas considerables. Podemos decir que estaban de acuerdo en sostener que lo que percibimos directamente es un cierto complejo característico, o un dato inmediato que hace las veces de signo o de guía con respecto a una cosa que existe independientemente. Pero no estaban totalmente de acuerdo con respecto a la naturaleza del dato inmediato. Algunos de ellos querían que fueran estados mentales; [1043] y en tal caso probablemente estarían localizados en el entendimiento. Otros, como Santayana, creían que los datos inmediatos de la conciencia son esencias, y prescindieron de toda cuestión sobre su localización, basándose en el hecho de que sólo existen ejemplificados. En cualquier caso, si se admite en principio el representacionismo, parece que de él se infiere la existencia de los objetos físicos. Y se plantea entonces el problema de justificar tal inferencia. ¿Qué razón tengo para creer que lo que realmente percibo representa algo distinto de sí mismo? Además, si nunca percibimos los objetos físicos directamente, ¿cómo podremos discriminar entre los valores representativos de los distintos datos de los sentidos?

Los realistas críticos trataron de responder a la primera pregunta diciendo que desde el principio y por su misma naturaleza los datos inmediatos de la percepción apuntan a objetos físicos fuera de sí mismos. Pero diferían en la determinación de tales referencias externas. Santayana, por ejemplo, apelaba a la fe animal, a la fuerza de la creencia instintiva en la referencia externa de nuestras percepciones, creencia que tenemos en común con los animales, en tanto Sellars confiaba a la psicología la explicación de cómo nuestra conciencia de lo externo se desarrolla y crece en determinación.

En cuanto a la pregunta «¿cómo podemos discriminar entre los valores representativos de los datos sensibles, si nunca percibimos directamente los objetos físicos?», tal vez uno se sienta tentado a responder: «Del modo en que efectivamente discriminamos, es decir, por verificación». Puede ser una respuesta excelente desde el punto de vista práctico. Después de todo, a quienes cruzan el desierto e interpretan un espejismo como la predicción de que encontrarán agua más adelante, la amarga experiencia les muestra que la predicción no se ha verificado. Al propio tiempo, el

representacionista no ha podido resolver aún un problema teórico. Porque en sus premisas, el proceso de verificación termina en la experiencia sensible o en la posesión de los datos sensibles y no es una varita mágica que al agitarla nos abra el camino a lo que se encuentra más allá de los datos sensibles. Es cierto que si lo que buscamos es la experiencia sensible de la sed, tener tal experiencia es lo único que se requiere desde el punto de vista práctico. Pero desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, el representacionista parece seguir inmerso en el mundo de la «representación».

El hecho es, claro está, que a nivel del sentido común y de la vida práctica podemos arreglárnoslas perfectamente bien. Y en el lenguaje ordinario hemos desarrollado una serie de diferencias que nos bastan y sobran para enfrentarnos a los fines prácticos, con los bastones parcialmente sumergidos en el agua, raíles convergentes, ratas rosas y todo eso. Pero en cuanto empezamos a pensar en los problemas epistemológicos que parecen plantear tales fenómenos, existe la tentación de acogerse a una solución general, bien diciendo que todos los objetos de conciencia son objetivos y se dan a un mismo nivel, bien diciendo que son estados mentales subjetivos o datos sensibles que en cierto modo no son ni subjetivos ni objetivos. En el primer caso estamos ante el neorrealismo; en el segundo, ante el realismo crítico, siempre que, por supuesto, se consideren los datos inmediatos como representaciones, o relacionados en cierto modo con los objetos físicos independientes. Ambas posiciones pueden considerarse otros tantos intentos de reformar el lenguaje ordinario. Y aunque tal empresa no pueda desecharse *a priori*, el hecho de que ambas posiciones planteen problemas serios puede muy bien inducirnos, como al difunto profesor J. L. Austin, a reconsiderar de nuevo el lenguaje ordinario.

La palabra «realismo» puede tener distintos matices de significado. En este capítulo tiene como significado básico la idea de que el conocimiento no es la construcción de un objeto, de que el conocimiento es una relación de copresencia entre un sujeto y un objeto, la cual no afecta en nada al objeto. Hemos visto, sin embargo, que en el movimiento realista surgen problemas sobre los objetos inmediatos de la percepción y del conocimiento. Al mismo tiempo, no quisiéramos dar la impresión totalmente falsa de que los filósofos norteamericanos que pertenecieron a los dos grupos mencionados trataban sólo de los problemas de que hemos hablado en este apartado y en el anterior. Entre los neorrealistas, Perry, por ejemplo, llegó a tener fama como filósofo moral,[1044] y se dedicó también a los temas sociales y políticos. Entre los realistas críticos, Santayana desarrolló una filosofía general,[1045] en tanto Strong y Drake expusieron una ontología pan-psiquista, tomando la introspección como la clave de la naturaleza de la realidad.[1046] Sellars defendió una filosofía naturalista,[1047] basada en la idea de una evolución creciente con niveles irreductibles y comprendiendo una teoría de la percepción como

operación interpretativa. Lovejoy ejerció una influencia considerable con sus estudios sobre historia de las ideas.[1048]

6. La visión del mundo de Samuel Alexander.

Una teoría realista del conocimiento, en el sentido ya descrito, obviamente no excluye la construcción de un sistema metafísico o visión del mundo.

Lo que excluye es una metafísica basada en la teoría de que el conocimiento es una construcción del objeto, o en la teoría de que el pensamiento o la experiencia creativos son la realidad primaria, básica. Y de hecho ha habido un número considerable de visiones del mundo en filosofía moderna que presupone una teoría realista del conocimiento. No vamos, sin embargo, a mencionarlas todas. Propongo limitarme a unas indicaciones sobre la visión del mundo de Samuel Alexander.

Samuel Alexander (1859-1938) nació en Sidney, Australia, pero fue a Oxford en 1877, y allí recibió la influencia de Green y Bradley. Tal influencia, sin embargo, fue sustituida por la idea de la evolución, así como también por un interés por la psicología empírica, muy rara en Oxford en aquella época.[1049] Más tarde Alexander recibió la influencia del realismo de Moore y Russell y se acercó, aunque sin aceptarla del todo, a la posición del neorrealismo norteamericano. Pero consideró la teoría del conocimiento como preparatoria para la síntesis metafísica. Y es muy probable que sea cierto que su tendencia a la elaboración metafísica, aunque no el contenido real de su sistema, fuera debido en cierto modo a la temprana influencia del idealismo en su pensamiento.

En 1882 Alexander fue elegido *fellow* del Lincoln College, de Oxford. Y la influencia del pensamiento evolutivo puede verse en el libro que publicó en 1889, *Moral Order and Progress: An Analysis of Ethical Conceptions* (*Orden moral y progreso: Un análisis de concepciones éticas*). Como indica el título del libro, Alexander creyó que la ética trataba del análisis de los conceptos morales, tales el bien y el mal, lo correcto y lo falso. Pero la consideró también una ciencia normativa. En su interpretación de la vida moral y de los conceptos morales siguió la línea de pensamiento representado por Herbert Spencer y Sir Leslie Stephen. Así, según él, la lucha por la existencia en el campo biológico se convierte en el campo ético en una lucha entre ideales morales contrarios. Y la ley de la selección natural, aplicada al

campo moral, significa que tiende a prevalecer el conjunto de ideales morales que conduce más directamente a la formación de un estado de equilibrio o armonía entre los distintos elementos y fuerzas del individuo, entre el individuo y la sociedad, y entre el hombre y su entorno. Hay, pues, un ideal último y general de armonía que, según Alexander, incluye los ideales propugnados por otros sistemas éticos, tales como los de la felicidad y la autorrealización. Al mismo tiempo, las condiciones de vida, físicas y sociales, cambian constantemente y, como consecuencia, el sentido de equilibrio y armonía adopta formas nuevas. Así, aun cuando en un sentido real haya un fin último de progreso moral, no puede alcanzarse en realidad en una forma fija e inalterable, y la ética no puede expresarse como un conjunto de principios estáticos imposibles de ser modificados o cambiados.

Volvamos al realismo de Alexander.[1050] Su idea básica del conocimiento es que se trata simplemente de una relación de copresencia o de conjunción entre un objeto y un ser consciente. El objeto, en el sentido de cosa conocida, es lo que es, sea o no conocido. Además, Alexander rechaza todas las formas de representacionismo. Por supuesto, podemos dirigir la atención explícitamente a nuestros actos o estados mentales. Pero éstos no nos sirven como copias o signos de las cosas externas, conocidas sólo indirectamente. Más bien puede decirse que «disfrutamos» nuestros actos mentales al conocer directamente objetos distintos de los actos por los cuales los conocemos. Los datos sensibles no son objetos intermedios entre la conciencia y las cosas físicas: son perspectivas de las cosas. Incluso la llamada ilusión es una perspectiva del mundo real, aunque el entendimiento la refiere a un contexto al cual no pertenece.[1051] Es más, al conocer el pasado por la memoria, conocemos en realidad el pasado. Es decir, la preteridad es un objeto directo de la experiencia.

En 1893 Alexander fue nombrado profesor de filosofía de la Universidad de Manchester. Durante los años 1916-1918 dio las «Gifford lectures» en Glasgow, cuya versión publicada apareció en 1920 con el título *Space, Time and Deity* (*Espacio, Tiempo y Deidad*). En esta obra se nos dice que la metafísica trata del mundo como totalidad haciéndola, así, comprensiva hasta el límite. En el lenguaje aristotélico, podríamos decir que es la ciencia del ser y de sus atributos esenciales, que investiga «la naturaleza última de la existencia, si la tiene, y esos caracteres profundos de las cosas, o las categorías».[1052] Pero aunque la metafísica tenga un objeto más amplio que ninguna ciencia especial, su método es empírico, en el sentido de que, como las ciencias, se sirve de «hipótesis para disponer sus datos en una conexión verificable».[1053] Al mismo tiempo, los atributos esenciales o profundos de las cosas pueden describirse como no empíricos o *a priori*, siempre que entendamos que la distinción entre lo empírico y lo no empírico se da dentro de lo experimentado y no equivale a una distinción entre la experiencia y lo que trasciende la experiencia. Según esto, podemos definir la metafísica como «el estudio experimental o empírico de lo no

empírico o *a priori*, y de los problemas que surgen a propósito de la relación entre lo empírico y lo *a priori*».[1054]

Según Alexander, la realidad última, la matriz básica de todas las cosas, es el espacio-tiempo. Es difícil decir cómo se llega exactamente a tal noción. Alexander habla, por ejemplo, de la idea de un mundo en el espacio y en el tiempo formulada por H. Minkowski en 1908. Y remite a Lorentz y a Einstein. Además, aprueba el concepto del tiempo real de Bergson, aunque desaprueba la subordinación del espacio al tiempo por parte del filósofo francés. En cualquier caso, la noción de Alexander del espacio-tiempo como realidad última se opone evidentemente al relegamiento, por Bradley, del espacio y el tiempo a la esfera de la apariencia, y a la teoría de McTaggart sobre la irrealidad del tiempo. Alexander aspira a construir una metafísica o visión del mundo naturalística; y empieza con lo que es para él a la vez la fase última y, cuando se la considera puramente en sí misma, la primitiva fase del proceso evolutivo.

La forma ingenua de concebir el espacio y el tiempo es la que los concibe como receptáculos o recipientes. Y la corrección natural de estas imágenes toscas es la que los describe como relaciones entre entidades individuales, relaciones de inexistencia y sucesión, respectivamente. Pero tal idea implica claramente que las entidades individuales son lógicamente anteriores al espacio y al tiempo, en tanto la hipótesis a que se adhiere Alexander es que el espacio y el tiempo constituyen «el género o matriz (o matrices) de donde nacen las cosas o hechos, el medio en el cual son precipitados y cristalizados».[1055] Si consideramos aislados el espacio o el tiempo, sus elementos o partes son indistinguibles. Pero «cada punto del espacio está determinado y se distingue por un instante en el tiempo, y cada instante de tiempo por su posición en el espacio».[1056] En otras palabras, el espacio y el tiempo juntos constituyen una realidad, «un continuo infinito de puros acontecimientos o instantes-puntos».[1057] Y las cosas empíricas son grupos o complejos de tales hechos.

Alexander pasa a debatir las categorías profundas o propiedades fundamentales del espacio-tiempo, tales como la identidad, la diversidad y la existencia, lo universal y lo particular, la relación, la causalidad y así todo. El escenario está pues, preparado para estudiar el surgimiento de las cualidades y los niveles de la realidad empírica, desde la materia a la actividad mental. No podemos hablar de esto aquí. Pero vale la pena que nos detengamos en la teoría de Alexander de las «cualidades terciarias».

Las cualidades terciarias son los valores, tales como la verdad y la bondad Se las llama «terciarias» para distinguirlas de las cualidades primarias y secundarias de la filosofía tradicional. Pero, si se le aplica a los valores, el término «cualidades» debiera escribirse entre comillas, para indicar que «tales valores no son cualidades de la realidad como lo son el color, la forma o la vida».[1058] Referirse a ellas como

cualidades objetivas de la realidad podría conducir a error. Por ejemplo, la realidad no es, hablando propiamente, ni verdadera ni falsa: sencillamente es realidad. La verdad y la falsedad propiamente se predican de proposiciones creídas, es decir, en relación con el entendimiento que las cree, no de las cosas, no siquiera de las proposiciones consideradas simplemente como hechos mentales. Del mismo modo, una cosa es buena, según Alexander, sólo en relación a un fin, como cuando hablamos de un buen instrumento. Además, si bien una rosa es roja la percibamos o no, es hermosa solamente en relación con el entendimiento que aprecia su «coherencia». Pero esto no significa que tengamos que hablar de las cualidades terciarias o valores como si fueran puramente subjetivos o irreales. Surgen como elementos reales del universo, aunque sólo con relación al entendimiento o a los sujetos conscientes. En resumen, son «determinaciones del sujeto-objeto»,[1059] que «implican la amalgama del objeto con la apreciación humana del mismo».[1060]

La relación entre sujeto y objeto, sin embargo, no es invariable. En el caso de la verdad, por ejemplo, el objeto determina la apreciación del sujeto. Porque en el conocimiento se descubre la realidad, no se hace. Pero en el caso de la bondad, la cualidad de ser bueno la determina primariamente el sujeto, por medio de la intención y de la voluntad. No obstante, hay un factor común que debe indicarse, a saber, que la apreciación de los valores surge en general en un contexto social, de la comunidad de entendimientos. Por ejemplo, me doy cuenta de que una proposición es falsa por relación al juicio de los demás; y en mis juicios sobre la verdad o falsedad represento a lo que puede llamarse el entendimiento colectivo. «La relación social, pues, es la que nos hace conscientes de que hay una realidad compuesta por nosotros y por el objeto, y que en tal relación el objeto tiene un carácter que no tendría fuera de ella.»[1061]

Esta teoría de la *emergencia* de las cualidades terciarias le permite a Alexander insistir en que la evolución no es indiferente a los valores. «A veces se piensa en el darwinismo como indiferente a los valores. Cuando de hecho es la historia de cómo los valores llegan a ser en el mundo de la vida.»[1062] Tenemos, así, la imagen de un proceso evolutivo en el cual surgen los distintos niveles del ser finito, poseyendo cada uno de ellos sus propias cualidades empíricas características.

«De todas estas cualidades empíricas, la más alta de las que conocemos es el entendimiento o la conciencia.»[1063] Y a este nivel surgen las cualidades terciarias o valores como elementos reales del universo, aunque tal realidad implica una relación con el sujeto, el entendimiento humano.

Ahora bien, la obra de Alexander se titula *Espacio, Tiempo y Deidad*. Aquí se plantea la pregunta: ¿cómo encaja la Deidad en este esquema o visión del mundo? La respuesta del filósofo es que «la Deidad es la cualidad empírica inmediatamente

superior a la más alta que conozcamos».[1064] Está claro que no podemos decir de qué cualidad se trata. Pero sabemos que no es ninguna cualidad que conozcamos. Porque si fuera una de ellas quedaría excluida por definición.

¿Se deduce de ahí que Dios existe sólo en el futuro, por decirlo así, y que se identifica con el próximo nivel del ser finito que surgirá en el proceso evolutivo? Alexander da a esta pregunta una respuesta negativa. En tanto ser realmente existente, Dios es el universo, todo el continuo espacio-tiempo. «Dios es todo el mundo en tanto éste posee la cualidad de deidad… Como existente real, Dios es el mundo infinito con su esfuerzo hacia la deidad o, adaptando una frase de Leibniz, tan grande como o en contienda con la deidad.»[1065]

Alexander era de origen judío y no es absurdo ver en su idea de Dios una versión dinámica del panteísmo de Spinoza, adaptado a la teoría de la evolución. Pero hay un problema obvio en sostener a la vez que Dios es el mundo total, en cuanto posee la cualidad de Deidad, y que tal cualidad es algo que surgirá en el futuro. Alexander, por supuesto, es consciente del problema. Y concluye que «Dios como existente real siempre se está convirtiendo en deidad, aunque nunca llega a serlo. Es el ideal de Dios en embrión».[1066] En cuanto a la religión, puede describirse como «nuestro sentimiento de que somos llevados a Él [Dios] y lanzados en el movimiento del mundo hacia un más alto nivel de existencia.[1067]

Dadas estas premisas, la posición de Alexander es comprensible. Por una parte, si la Deidad es la cualidad de un nivel del ser futuro, y si Dios fuera identificable con el poseedor real de tal cualidad, sería finito. Por otra parte, la conciencia religiosa, supone Alexander, exige un Dios que no sólo exista, sino que sea infinito. Así, Dios tiene que ser identificado con el universo infinito, en tanto éste lucha por poseer la cualidad de Deidad. Pero decir esto no es en realidad más que aplicar una etiqueta, «Dios», al universo en evolución, al continuo espacio-tiempo. Sin duda hay cierta similitud entre la visión de Alexander y la de Hegel. El Absoluto de Hegel se define como el Espíritu, en tanto el de Alexander se define como Espacio-Tiempo. Y esto hace todavía más inadecuada la etiqueta «Dios». Lo apropiado es la descripción de la religión como un «sentimiento». Porque en la filosofía naturalista la religión se convierte precisamente en esto: en una especie de emoción cósmica.

7. Referencia a A. N. Whitehead.

Debido al desarrollo y a la difusión de una corriente de pensamiento que ha ido acompañada de una marcada desconfianza por todas las visiones del mundo muy amplias, la filosofía de Alexander no ha merecido gran atención.[1068] En cualquier caso, en el campo de la filosofía especulativa su estrella ha sido totalmente eclipsada por la de Alfred North Whitehead (1861-1947), el más grande filósofo metafísico inglés desde Bradley. Es cierto que no puede decirse que la influencia de Whitehead como filósofo especulativo en la filosofía británica reciente haya sido extensa o profunda. Habida cuenta del clima prevaleciente en el pensamiento filosófico, es difícil esperar tal influencia. La influencia de Whitehead ha sido de hecho mayor en Norteamérica, donde trabajó desde 1924 hasta su muerte, que en su tierra natal. En los últimos años, sin embargo, un número considerable de libros y artículos publicados en Gran Bretaña ha demostrado un nuevo interés por su pensamiento.[1069] Y su fama ha ido creciendo considerablemente en Europa. Con otras palabras, a Whitehead se le tiene por un gran pensador, mientras que Alexander tiende a ser olvidado.

Desde cierto punto de vista, la filosofía de Whitehead debería ser incluida en este capítulo. En efecto, él mismo hizo notar la afinidad entre los resultados de su filosofar y el idealismo absoluto. Así, en el prólogo a *Process and Reality* (*Proceso y realidad*), anota que «aunque en la parte principal del libro estoy en profundo desacuerdo con Bradley, la conclusión final no es después de todo tan diferente».[1070] Al mismo tiempo, Whitehead, que de las matemáticas pasó a la filosofía de la ciencia y la naturaleza y luego a la metafísica, tendió a volver a una actitud y a un punto de partida preidealistas. Es decir, así como algunos de los filósofos prekantianos habían filosofado en íntima asociación con la ciencia de su época, Whitehead consideró que la nueva física exigía un nuevo esfuerzo en el terreno de la filosofía especulativa. No partió de la relación sujeto-objeto o de la idea de un pensamiento creativo, sino más bien de la reflexión sobre el mundo tal como lo presentaba la ciencia moderna. Sus categorías no están simplemente impuestas por la constitución *a priori* del entendimiento humano: pertenecen a la realidad, como elementos sustanciales de ella, en un sentido parecido a aquel en que las categorías de Aristóteles pertenecían a la realidad. Además, Whitehead de una interpretación naturalista de la conciencia; la describe, en efecto, como un desarrollo, una emergencia de la relación de «prehensión» que se ofrece entre todas las entidades reales. Así, cuando señala la afinidad entre los resultados de su filosofía especulativa y algunos elementos del idealismo absoluto, sugiere también que su tipo de pensamiento tal vez represente «una transformación de algunas de las principales teorías del Idealismo Absoluto sobre una base realista».[1071]

Pero si bien la filosofía de Whitehead, al apoyarse en lo que él llama una base realista, ciertamente justifica que se la incluya en este capítulo, es demasiado

complicado resumirla en pocos párrafos. Y tras algunas reflexiones, he decidido no realizar el intento. Vale la pena, sin embargo, anotar que Whitehead estaba convencido de la inevitabilidad de la filosofía especulativa o metafísica. Es decir, a no ser que un filósofo interrumpa deliberadamente en un momento determinado el proceso de comprensión del mundo y de generalización, inevitablemente se siente llevado al «esfuerzo de formar un sistema de ideas generales coherente, lógico y necesario, según el cual puedan interpretarse todos los elementos de nuestra experiencia».[1072] Más aún, no se trata sólo de sintetizar las ciencias. Porque el análisis de un hecho particular cualquiera y la determinación del estado de cualquier entidad exigen a la larga una visión de los principios y categorías generales que el hecho encarna y una visión del estado de la entidad en el contexto total del universo. Hablando lingüísticamente, toda proposición que establezca un hecho particular requiere, para ser completamente analizada, una presentación del carácter general del universo ejemplificado en tal hecho. Hablando ontológicamente, «toda entidad definida requiere un universo sistemático que le proporcione el estado requerido».[1073] Empecemos por donde empecemos, pues, llegamos a la metafísica, siempre que no interrumpamos a medio camino el proceso de comprensión.

Tal punto de vista supone, obviamente que el universo es un sistema orgánico. Y el intento constante de Whitehead es mostrar que el universo es de hecho un proceso dinámico unificado, una pluralidad en la unidad, que hay que interpretar como un progreso creativo en lo nuevo; y éste es su sistema filosófico. Como se ha señalado ya, el resultado total de su especulación tiene algún parecido con el idealismo absoluto. Pero el mundo que presenta Whitehead no es ciertamente la elaboración dialéctica de una Idea absoluta. El universo total, que comprende a Dios y al mundo, tiene que tomarse «por el asidero del último fundamento metafísico, el progreso creativo hacia lo nuevo».[1074] La «creatividad»,[1075] no el pensamiento, es para él el factor último.

Capítulo XVIII G. E. Moore y el análisis

1. Vida y obras.

En el último capítulo hemos tenido ocasión de considerar brevemente a algunos realistas de Oxford. Pero cuando uno piensa en el colapso del idealismo en Inglaterra y en el brote de una nueva y dominante corriente de pensamiento, naturalmente dirige la atención al movimiento analítico que tuvo sus orígenes en Cambridge y que a la larga se estableció firmemente en Oxford y en otras universidades. Es cierto que en su última fase se la ha conocido corrientemente como «la filosofía de Oxford»; pero esto no modifica el hecho de que los tres grandes pioneros y más influyentes defensores del movimiento, Moore, Russell y Wittgenstein, fueran de Cambridge.

George Edward Moore (1873-1958) llegó a Cambridge en 1892, y allí empezó estudiando lenguas clásicas. Moore señaló que no creía que el mundo ni las ciencias le hubieran sugerido jamás problema filosófico alguno. Con otras palabras, Moore tendía a considerar al mundo tal como lo encontraba y como lo presentaban las ciencias. Parece que no compartió en absoluto la insatisfacción de Bradley con respecto a nuestros modos ordinarios de concebir el mundo, y no buscó un modo superior de concebirlo. Mucho menos le torturaron los problemas que acosaban a Kierkegaard, Jaspers, Camus u otros pensadores por el estilo. Al mismo tiempo, Moore fue interesándose por las excentricidades que han dicho los filósofos sobre el mundo y las ciencias; por ejemplo, que el tiempo es irreal o que el conocimiento científico en realidad no es conocimiento. Y de los estudios clásicos se desvió a los filosóficos en parte por la influencia de su compañero Bertrand Russell, un año más joven que él.

En 1898 Moore ganó una *Prize-Fellowship* en el Trinity College de Cambridge. Y en 1903 publicó los *Principia Ethica* (*Principios éticos*). Después de una breve ausencia de Cambridge, se le nombró *docente* de ciencia moral en 1911; y al año siguiente publicó su obrita *Ethics*, en la serie Home University Library. En 1921 sucedió a G. F. Stout como director de *Mind*; y en 1922 publicó *Philosophical Studies* (*Estudios filosóficos*), formado en gran parte por artículos ya publicados. En 1925 Moore fue elegido para la cátedra de filosofía de Cambridge, al retirarse James Ward. En 1951 se le concedió la *Orden del Mérito*; y en 1953 publicó *Some Main Problems*

of Philosophy (*Algunos grandes problemas de la filosofía*). *Los Philosophical Papers* (*Escritos filosóficos*), colección de ensayos que el propio Moore preparó para la publicación, aparecieron póstumamente en 1959, y su *Commonplace Book* (*Libro de lugares comunes*), 1919-1953, selección de sus notas y apuntes, se publicó en 1962.

2. El realismo del sentido común.

Según Russell, Moore fue quien dirigió la rebelión contra el idealismo. De su realismo primitivo puede dar cuenta un artículo sobre la naturaleza del inicio que publicó en *Mind* el año 1899.

En este artículo Moore parte de la afirmación de Bradley de que la verdad y la falsedad dependen de la relación entre las ideas y la realidad, y se refiere, aprobándola, a la explicación de Bradley de que el término «ideas» no significa «estados mentales» sino más bien «significados universales».[1076] Moore pasa entonces a sustituir «idea» por «concepto», y «juicio» por «proposición»; y sostiene que lo que se afirma en una proposición es una relación específica entre ciertos conceptos. En su opinión, esto puede afirmarse también de los juicios existenciales. Porque «la misma existencia es un concepto».[1077] Pero Moore rechaza la idea de que una proposición sea verdadera o falsa en virtud de su correspondencia o falta de correspondencia con una realidad o una situación distinta de la proposición misma. Al contrario, la verdad de una proposición es una propiedad identificable de la proposición misma, que pertenece a ella en virtud de la relación que se da, en la proposición, entre los conceptos que la componen. «Qué tipo de relación hace a una proposición verdadera o falsa, no puede definirse más, sino que debe reconocerse inmediatamente.»[1078] No se trata, sin embargo, de una relación entre la proposición y algo que esté fuera de ella.

Ahora bien, puesto que dice Moore que los conceptos son «los únicos objetos de conocimiento»,[1079] y puesto que las proposiciones afirman relaciones entre conceptos y son verdaderas o falsas simplemente en virtud de la relación afirmada, a primera vista parece que Moore estuviera exponiendo una doctrina que es el reverso de todo lo que podría razonablemente describirse como realismo. Es decir, parece como si Moore estuviera creando un abismo infranqueable entre el mundo de las proposiciones, que es la esfera de la verdad y la falsedad, y el mundo de la realidad o

del hecho no proposicional.

Hay que entender, sin embargo, que para Moore los conceptos no son abstracciones, construcciones mentales formadas a partir del material proporcionado por los datos sensibles, sino más bien realidades objetivas, como en Meinong. Más adelante, nos invita a «considerar el mundo como formado por conceptos».[1080] Es decir, una cosa existente es un complejo de conceptos, de universales, como, por ejemplo, la blancura, «que están en una relación única con el concepto de existencia».[1081] Esto no es reducir el mundo de las cosas existentes a estados mentales. Al contrario, es eliminar la oposición entre conceptos y cosas. Y decir que los conceptos son los objetos del conocimiento es decir que conocemos la realidad directamente. Así, cuando Moore dice que los conceptos deben ser algo antes de poder entrar en relación con un sujeto cognoscente y que «es indiferente a su naturaleza que alguien los piense o no»,[1082] podemos ver lo que quiere significar. Está diciendo que el conocimiento no afecta en nada al objeto. Sin duda, tiene unas causas y unos efectos, pero «puede hallárselos sólo en el sujeto».[1083] La construcción del objeto ciertamente no es uno de los efectos del conocimiento.

Si la proposición consiste en conceptos que guardan entre sí una relación especial, y si los conceptos son idénticos a las realidades concebidas, obviamente se sigue que una proposición verdadera debe ser idéntica a la realidad que comúnmente se considera representada por ella y con la cual se dice que se corresponde. Y en un artículo sobre la verdad,[1084] Moore no dudó en sostener que la proposición «yo existo» no difiere de la realidad de «mi existencia».

Como Moore sabía muy bien cuando la escribió, tal teoría suena a terriblemente extraña. Pero más grave aún que su extrañeza es el hecho de que no elimina la diferencia entre las proposiciones verdaderas y las falsas. Supongamos por ejemplo, que creo que la tierra es plana. Si lo que creo es una proposición parece deducirse de la relación de las proposiciones antes explicada que el hecho de ser plana la tierra es una realidad. Moore, sin embargo, llega a echar por la borda la idea de que lo que creemos sean proposiciones. De hecho llega a rechazar la idea de las proposiciones en general, por lo menos en el sentido en que antes las había postulado. Al mismo tiempo, sostiene una visión realista del conocimiento como una relación única y no analizable entre un sujeto cognoscitivo y un objeto, relación que no afecta a la naturaleza del objeto. En cuanto a la verdad o falsedad de las creencias, llega a reconocer que depende en cierto sentido de la correspondencia o falta de ella, aunque se siente incapaz de dar una noción más clara de la naturaleza de tal correspondencia.

Ahora bien, si el hecho de ser el término de la relación única e indefinible en que consiste el conocimiento no afecta a la naturaleza del objeto, tiene que haber de algún modo una relación externa. Y de hecho Moore, después de atribuir a los idealistas el

punto de vista de que ninguna relación es puramente externa, en el sentido de que no haya relación que no afecte las naturalezas o esencias de los términos, procede a desecharla. Así, en un artículo sobre el concepto de lo relativo[1085] distingue entre los términos «relativo» y «relacionado» y afirma que el primero, cuando se predica de una cosa, implica que la relación o las relaciones referidas son esenciales al sujeto del cual se predica el término. Pero esto implica que la relación dé algo que es un todo a otra cosa, es idéntica al todo o a una parte de él. Y esta noción, sostiene Moore, es autocontradictoria. Con otras palabras, una cosa es lo que es, y no es definible por sus relaciones respecto a otra cosa. Así, la naturaleza de una cosa no puede estar constituida por la naturaleza del sistema a que pertenece; y el monismo idealista queda así desprovisto de uno de sus fundamentos principales.

La crítica más conocida de Moore al idealismo es, por supuesto, su artículo titulado *The Refutation of Idealism* (*La refutación del idealismo*).[1086] Dice en él que si el idealismo moderno formula una afirmación general sobre el universo es la de que el universo es espiritual. Pero no está muy claro lo que significa esta proposición. Y así, es muy difícil discutir la cuestión de si el universo es o no es espiritual. Si examinamos el tema, sin embargo, veremos que hay un gran número de proposiciones que el idealista tiene que probar, si quiere establecer la verdad de su conclusión general. Y podemos inquirir en el peso de sus argumentos. Es obvio que la afirmación de que el universo tiene un carácter espiritual podría seguir siendo verdadera aun cuando todos los argumentos proporcionados por los idealistas para demostrar su verdad fueran falaces. Al mismo tiempo, demostrar la falacia de los argumentos sería en cualquier caso demostrar que la conclusión general estaba totalmente indemostrada.

Según Moore, todo argumento para probar que la realidad es espiritual tiene como una de sus premisas la proposición *esse est percipi*, ser es ser percibido. Y la reacción natural a tal argumento es aducir que la creencia en la verdad del *esse est percipi* es característica del idealismo de Berkeley, y que no debería atribuírsele a Hegel, por ejemplo, o a Bradley. Pero Moore entiende que *percipi* incluye «ese otro tipo de hecho mental que se llama “pensamiento”»,[1087] y que, en general, significa ser experimentado. Y con esta interpretación de *percipi* podría contarse a Bradley entre los partidarios de la tesis *esse est percipi*, puesto que para él todas las cosas son elementos constituyentes de una experiencia absoluta que lo abarca todo.

Puesto que Moore entiende el *esse est percipi* en un sentido tan amplio, no es de extrañar que encuentre esta tesis ambigua y que vea la posibilidad de interpretarla de distintos modos. Sin embargo, tomemos el hecho de que la aceptación de la tesis obliga a sostener, entre otras cosas, que el objeto de la sensación no puede distinguirse de la sensación misma, o que, en la medida en que haya una diferencia, ésta es el resultado de una abstracción abusiva de una unidad orgánica. Moore se

propone demostrar que tal idea es falsa.

En primer lugar todos sabemos, por ejemplo, que la sensación del azul es distinta de la del verde. Ahora bien, si ambas son sensaciones, deben tener algo en común. Moore llama a este elemento común «conciencia», mientras que a los elementos diferenciativos de ambas sensaciones los llama sus «objetos» respectivos. Así, «el azul es un objeto de la sensación y el verde otro y la conciencia, que es común a ambas sensaciones, difiere de ellas».[1088] Por una parte, puesto que la conciencia puede coexistir con otros objetos de la sensación, además del azul, es obvio que no podemos afirmar legítimamente que el azul sea la misma cosa que la conciencia sola. Por otra parte, tampoco podemos afirmar legítimamente que el azul sea la misma cosa que el azul juntamente con la conciencia. Porque si fuera así, la afirmación de que el azul existe tendría el mismo significado que la afirmación de que el azul coexiste con la conciencia. Y no puede ser éste el caso. Porque si, como ha sido admitido antes, la conciencia y el azul son elementos distintos en la sensación del azul, tiene sentido preguntar si el azul puede existir sin la conciencia. Y no tendría sentido la pregunta si la afirmación de que el azul existe y la afirmación de que el azul coexiste con la conciencia tuvieran exactamente el mismo significado.

Tal vez pueda objetarse que usando el término «objeto» en lugar de «contenido», el mismo argumento da por supuesto lo que se discute. De hecho, el azul es el contenido, más bien que el objeto de la sensación de azul. Y cualquier distinción que hagamos entre los elementos del contenido y la conciencia o conocimiento es el resultado de una operación o abstracción llevada a cabo en una unidad orgánica.

Para Moore, sin embargo, apelar al concepto de una unidad orgánica equivale a un intento de tener las cosas por ambas vías. Es decir, la distinción se permite y se prohíbe a un tiempo. En cualquier caso, Moore no está dispuesto a reconocer que «contenido» sea un término más adecuado que «objeto». Es legítimo hablar del azul como parte del contenido de una flor azul. Pero la sensación de azul no es en sí azul: es un conocimiento o conciencia del azul como objeto. Y «a esta relación es precisamente a la que nos referimos siempre con el término “conocer”».[1089] Conocer o ser conscientes del azul no es formarse una imagen representativa, en la cual el azul sea el contenido o una parte del contenido; es ser directamente consciente del objeto «azul».

Según Moore, pues, el conocimiento implicado en la sensación es la misma y única relación que básicamente constituye cualquier tipo de conocimiento. Y el problema de salir de la esfera subjetiva o círculo de nuestras sensaciones, imágenes e ideas, es un pseudoproblema. Porque «meramente tener una sensación es *estar* ya fuera de ese círculo. Es conocer algo que, tan real y verdaderamente como cualquier cosa que haya conocido jamás, *no* es una parte de *mi* experiencia.[1090]

Puede añadirse, refiriéndonos a la tesis idealista de que la realidad es espiritual,

que según Moore poseemos las mismas pruebas para decir que hay cosas materiales que para decir que tenemos sensaciones. Así, dudar de la existencia de las cosas materiales implica dudar de la existencia de nuestras sensaciones y de la experiencia en general. Decir esto no es decir, ni siquiera sugerir, que nada sea espiritual. Es decir que si la afirmación de que la realidad es espiritual implica denegar la existencia de las cosas materiales, no tenemos ninguna razón posible para formular tal declaración. Porque «la única alternativa *razonable* a la admisión de que la materia existe *tanto como* el espíritu, es el escepticismo absoluto: que —nos guste o no— *nada* existe en absoluto».[1091] Y no es ésta una posición que se pueda mantener y proponer consistentemente.

En su estudio de la sensación y de la percepción, al que tendremos que volver pronto, puede decirse que Moore tiene que habérselas con el análisis fenomenológico. Pero es evidente que su actitud general se funda en un realismo del sentido común. Y este elemento de su pensamiento está muy claro en su famoso ensayo titulado *A Defence of Common Sense* (*Defensa del sentido común*),[1092] donde afirma que hay una serie de proposiciones cuya verdad se conoce con certeza. Así, sé que en la actualidad hay un cuerpo humano vivo que es mi cuerpo. Sé también que hay otros cuerpos vivos además del mío. Sé además que la tierra ha existido durante muchos años. Y sé que hay otras personas, cada una de las cuales sabe que hay un cuerpo vivo que es el suyo, que hay otros cuerpos vivos además del suyo, y que la tierra existe desde hace muchos años. Además, sé no sólo que estas personas son conscientes de la verdad de sus proposiciones, sino también que cada una de ellas sabe que hay otros hombres conscientes de las mismas verdades. Tales proposiciones pertenecen a la visión del mundo basada en el sentido común. Y de ahí se deduce, según Moore, que son verdaderas. Puede haber sin duda diferencias de opinión sobre si una proposición determinada pertenece o no a la visión del mundo propia del sentido común. Pero si pertenece a ella, es verdadera. Y si se sabe que pertenece a ella, se sabe que es verdadera. Y se sabe que es verdadera por las razones que realmente tenemos para establecer que es verdadera, no por otras razones supuestamente mejores que los filósofos puedan considerarse aptos para proporcionar. El filósofo tiene tan poco asunto para demostrar la verdad de las proposiciones que ya sabemos son verdaderas como para refutarlas.

La defensa del sentido común de Moore la hemos traído aquí simplemente como una ilustración de un aspecto de su realismo. Tendremos que volver al tema a propósito de su concepción del análisis. Entre tanto, podemos echar una ojeada provechosa a alguna de sus ideas éticas que, aparte de su intrínseco interés, parecen ilustrar el hecho de que su realismo no es un realismo «naturalístico».

3. Algunas notas sobra las ideas éticas de Moore.

Algunos filósofos morales, hace notar Moore, han considerado adecuada la definición de la ética como la actividad que trata de lo bueno y lo malo en la conducta humana. De hecho, tal definición es demasiado angosta. Porque puede haber otras cosas, además de la conducta humana, que sean buenas, la ética puede definirse, pues, como «la investigación general de lo bueno».[1093] En cualquier caso, antes de preguntar «¿qué es el bien?», queriendo significar «¿qué cosas y qué tipo de conducta poseen la propiedad de ser buenos?», parece más propio lógicamente preguntar y responder al interrogante «¿qué es bueno?» queriendo significar «¿cómo hay que definir lo bueno?», «¿qué es la bondad en sí?». Porque si no sabemos contestar a esta pregunta, se nos puede decir, ¿cómo podremos discriminar entre la conducta buena y la mala y decir qué cosas poseen la propiedad de la bondad?

Moore insiste en que al suscitar la pregunta «¿cómo hay que definir el bien?», no está buscando una definición puramente verbal, la suerte de definición que consista simplemente en sustituir la palabra a definir por otras palabras. Ni está tratando tampoco de establecer o justificar el uso común de la palabra «bueno». «Mi asunto es sólo con ese objeto o idea a los que yo creo —con razón o erróneamente— que se refiere generalmente la palabra. Lo que quiero descubrir es la naturaleza de ese objeto o idea.»[1094] Con otras palabras, Moore se ocupa más del análisis fenomenológico que del lingüístico.

Habiendo planteado la pregunta, Moore procede a aseverar que no puede ser contestada, no porque lo bueno sea una cualidad misteriosa, oculta e irreconocible, sino porque la idea de lo bueno es una noción simple, como la de lo amarillo. Las definiciones que describen la naturaleza real de un objeto sólo son posibles cuando el objeto es complejo. Cuando el objeto es simple, ninguna definición tal es posible. Así, lo bueno es indefinible. Esto no implica la conclusión de que las cosas que sean buenas sean indefinibles. Todo lo que se declara es que la noción de lo bueno como tal es una noción simple y, por tanto, «incapaz de cualquier definición, en el sentido más importante de esa palabra».[1095]

De esta doctrina de lo bueno como una propiedad o cualidad indefinible se deducen conclusiones importantes. Supongamos, por ejemplo, que alguien dice que el placer es el bien. El placer puede ser una de las cosas que posean la propiedad de ser buenas; pero si, como ocurre aquí probablemente, quien habla imagina que está dando una definición del bien, lo que dice no puede ser verdadero. Si el bien es una propiedad indefinible, no podemos sustituirlo por ninguna otra propiedad, como la de placentero. Porque aun cuando admitamos, en procura de argumento, que todas las cosas que posean la propiedad de ser buenas poseen también la propiedad de ser placenteras, el placer no sería ni podría ser lo mismo que el bien. Y quien imagine

que es o podría ser lo mismo, es culpable de la «falacia naturalística».[1096]

Ahora bien, la falacia en cuestión es básicamente «el fracaso en distinguir claramente esa única e indefinible cualidad a la que queremos significar por bien».[1097] Todo el que identifica la bondad con cualquier otra cualidad o cosa, sea el placer o la autopercepción o la virtud o el amor, diciendo que eso es lo que *significa* «bien», es culpable de tal falacia. Tales cosas podrían tener perfectamente la cualidad de la bondad en el sentido, por ejemplo, en que lo placentero tiene también la cualidad de ser bueno. Pero esto no significa que ser placentero sea lo mismo que ser bueno como, en el supuesto de que todas las prímulas fueran amarillas, no se seguiría de allí que una prímula y lo amarillo fueran lo mismo.

Pero podríamos preguntar, ¿por qué habría tal falacia de ser descrita como «naturalística»? La única razón para definirla así sería evidentemente la creencia de que la bondad no es una cualidad «natural». Dada esta creencia, se deduciría que aquellos que identifiquen la bondad con una cualidad «natural» serían culpables de una falacia naturalista. Pero aunque en los *Principios éticos* Moore sin duda sostiene que la bondad es una cualidad no natural, complica grandemente las cosas al distinguir entre dos grupos de filósofos, ambos sindicados como culpables de la falacia naturalística. El primer grupo consiste en aquellos que defienden una especie de ética naturalística definiendo el bien como «una cierta propiedad de las cosas, que existe en el tiempo».[1098] El hedonismo, que identifica el placer y el bien, sería un ejemplo. El segundo grupo está formado por aquellos que basan la ética en la metafísica y definen el bien en términos metafísicos, es decir, en términos de o por referencia a una realidad suprasensible que trasciende la Naturaleza y no existe en el tiempo. Según Moore, Spinoza es un ejemplo, cuando nos dice que nos tornamos perfectos en proporción a cuanto estemos unidos con la Sustancia Absoluta, nombre que él da al amor intelectual de Dios. Otro ejemplo lo constituyen quienes dicen que nuestro fin último, el bien supremo, es la realización de nuestro «verdadero» yo, y que el «verdadero» yo no es nada de lo que existe aquí y ahora en la Naturaleza. ¿Qué significa, pues, decir que el bien sea una cualidad «no natural», si al mismo tiempo aquellos que definen al bien en términos de o con referencia a una realidad o cualidad experiencia «no natural» son considerados culpables de la falacia naturalística?

La respuesta que inmediatamente se nos ocurre es que no hay incompatibilidad entre la afirmación de que el bien sea una cualidad no natural indefinible y la negación de que pueda definírsele por otra cualidad no natural. Sin duda, la afirmación implica la negación. Pero esta consideración no nos dice por sí sola en qué sentido el bien sea una cualidad no natural. En los *Principios éticos* Moore aclara que no tiene la más mínima intención de negar que el bien pueda ser una propiedad de los objetos naturales. «Y sin embargo he dicho que el “bien” no es en sí una propiedad

natural.»[1099] ¿Qué significa, pues, que el bien pueda ser, y sin duda sea, una propiedad no natural de por lo menos algunos objetos naturales?

La respuesta que se nos da en los *Principios éticos* es extrañísima. Una propiedad natural o, en cualquier caso, la mayoría de las propiedades naturales, puede existir por sí misma en el tiempo, pero el bien no puede existir por sí mismo. «¿Podemos imaginarnos el “bien” existiendo *por sí mismo* en el tiempo, y no como una simple propiedad de algunos objetos naturales?»[1100] No, ciertamente no podemos. Pero tampoco podemos imaginarnos que una cualidad natural, tal el ser valeroso, exista *por sí misma* en el tiempo. Y cuando el profesor C. D. Broad, por ejemplo, señaló este hecho, Moore dijo que estaba completamente de acuerdo. No es de extrañar, pues, que luego reconociera rotundamente que «en los *Principios* no di una explicación sostenible de lo que quería significar al decir que el “bien” no era una propiedad natural».[1101]

En su ensayo sobre la concepción del valor intrínseco, en *Estudios filosóficos*, Moore explicó otra vez la relación entre las propiedades naturales y las no naturales. Más tarde reconoció que esta explicación era realmente dos explicaciones, pero sostuvo que una de ellas podría ser cierta. Cuando a una cosa se le atribuye una cualidad natural intrínseca, en cierto modo siempre se define esa cosa. Pero si se le atribuye a una cosa una cualidad intrínseca no natural, la cosa no queda definida en absoluto.

Obviamente, si el bien es una cualidad intrínseca no natural y si atribuir tal cualidad a un objeto no es definirlo en modo alguno surge inmediatamente la tentación de concluir que el término «bien» expresa una actitud valorativa, por decirlo así, y que decir que una cosa es buena es expresar tal actitud y al mismo tiempo un deseo de que los demás la compartan. Pero si se llega a tal conclusión, la idea de que el bien sea una cualidad intrínseca de las cosas tiene que ser abandonada. Y Moore no estaba dispuesto a hacerlo. Creía que podemos reconocer qué cosas poseen la cualidad de ser buenas, aunque no podamos definir la cualidad. Y cuando escribió los *Principios éticos*, estaba convencido de que una de las principales misiones de la filosofía moral consistía en determinar los valores en este sentido, es decir, en determinar qué cosas poseen la cualidad del bien y qué cosas la poseen en más alto grado que otras.[1102]

Moore definió la obligación refiriéndola a la producción del bien. «Nuestro “deber”, pues, puede definirse como la acción que hará que en el universo exista más bien que cualquier otra posibilidad.»[1103] En efecto, en los *Principios éticos* Moore llegó a decir que es una verdad demostrable que la afirmación de que uno se siente moralmente inclinado a realizar una acción es idéntica a la afirmación de que tal acción producirá la mayor cantidad posible de bien en el universo. Pero cuando

escribió su *Ética* ya no se atrevía a decir que ambas afirmaciones fueran idénticas. Y más tarde admitió la necesidad de distinguir claramente entre la afirmación de que es moralmente obligatoria la acción que produzca la mayor medida de bien como un efecto *subsecuente* a la acción y la afirmación de que es moralmente obligatoria la acción que, debido a su realización y debido a su naturaleza intrínseca, hace al universo intrínsecamente mejor de lo que sería si se hubiera realizado cualquier otra acción. En cualquier caso el punto a señalar es que Moore no ve su teoría del bien como propiedad no natural indefinible como incompatible con una visión teleológica de la ética que interprete el deber como producción del bien, es decir, como producción de cosas o experiencias que posean la cualidad intrínseca del bien. Ni de hecho parece haber ninguna incompatibilidad.

De esta teoría del deber no se deduce, sin embargo, que en cualquier circunstancia, sea la que sea, estemos moralmente obligados a realizar una acción determinada. Porque puede haber dos o más acciones posibles que, a nuestro modo de ver, sean igualmente productoras de bien. Podemos, pues, describir tales acciones como correctas o moralmente permisibles, pero no como moralmente obligatorias, aun cuando estuviéramos obligados a realizar la una o la otra.

Moore presuponía sin duda e implicaba que si un hombre pronuncia un juicio moral específico o una acción, su juicio, en cuanto es precisamente un juicio moral, puede ser verdadero o falso. Tomemos, por ejemplo, la afirmación de que Bruto hizo bien apuñalando a Julio César. Si tal aserción es intentada con un sentido específicamente ético, no es reductible ni a la afirmación de que quien la formule adopte una actitud subjetiva de aprobación hacia la acción de Bruto, ni a la afirmación de que, como materia de hecho histórico, Bruto apuñaló a César. Y en su irreductible carácter moral es o verdadera o falsa. Así, la discusión entre quien diga que la acción de Bruto estuvo bien y quien diga que estuvo mal será una disputa acerca de la verdad o la falsedad de una proposición moral.

No obstante, cuando se enfrentó con la llamada teoría emotiva de la ética, Moore empezó a dudar de la verdad de la posición que hasta entonces había adoptado. Como puede verse en su «A Reply to My Critics» («Respuesta a mis críticos»), concedió que el profesor C. L. Stevenson pudiera estar en lo cierto al sostener que quien dice que la acción de Bruto estuvo bien (donde la palabra «bien» se usa en un sentido específicamente ético) no está diciendo nada acerca de lo cual la verdad o falsedad pudiera ser predicada, excepto tal vez que Bruto efectivamente apuñaló a César, afirmación que es claramente histórica y no ética. Más tarde, Moore admitió que si uno dice que la acción de Bruto fue justa, mientras otro dice que fue errónea, «me siento inclinado a pensar que su desacuerdo es simplemente un desacuerdo en la actitud, como el que se da entre quien dice “juguemos al poker” y el que dice “no, escuchemos un disco”; y no sé si no estoy *tan* inclinado a pensar en esto como a

pensar que están formulando afirmaciones incompatibles».[1104] Al mismo tiempo Moore confesaba que se sentía también inclinado a pensar que su antigua opinión era la cierta; y sostenía que, en cualquier caso, Stevenson no había demostrado que fuera falsa. «Justo», «erróneo», «deber», tal vez tengan sólo un significado emotivo. Y en tal caso, lo mismo debe decirse de «bien». «Me siento *inclinado* a pensar que esto es así, pero también me siento inclinado a pensar que no sea así; y no sé hacia qué lado me inclino con más fuerza.»[1105]

Tales dudas pueden razonablemente ser descritas como típicas de Moore. Fue, como se ha indicado a menudo, un gran formulador de preguntas. Planteaba un problema, trataba de definirlo precisamente y proponía una solución. Pero cuando se enfrentaba con la crítica, jamás la desechaba. Cuando pensaba que ella se basaba en un malentendido de lo que él había dicho, procuraba explicar su significado con mayor claridad. Pero cuando la crítica era sustancial y no simplemente el fruto de un malentendido su costumbre era prestar una atención seria a las indicaciones del crítico y dar el debido peso a su punto de vista. Moore jamás dio por supuesto que lo que él hubiera dicho debiera ser cierto y lo que el otro dijera debería ser falso. Y no dudó en expresar ingenuamente sus reflexiones y perplejidades. Hay que recordar, pues, que está pensando en voz alta, por decirlo así, y que sus vacilaciones no deben ser necesariamente tomadas como una definitiva retractación de sus ideas anteriores. Se compromete a sopesar el nuevo punto de vista sugerido por un crítico, y trata de estimar la suma de verdad que haya en él. Además, como hemos visto, es terriblemente sincero con respecto a sus impresiones subjetivas, dejando que sus lectores sepan, sin ningún intento de ocultarlo, que se siente inclinado a aceptar el nuevo punto de vista, y al mismo tiempo a afirmarse en su visión anterior. Moore jamás se sintió inevi tablemente comprometido con su pasado, es decir, con lo que hubiera dicho en el pasado. Y cuando se convencía de que se había equivocado, lo decía llanamentee.

No obstante, respecto al problema de si la verdad y la falsedad pueden predicarse adecuadamente de los juicios morales, no puede decirse que Moore se *convenciera* de que su idea primitiva estuviera equivocada. En cualquier caso, las tesis éticas que siempre se asocian a su nombre son las de la indefinibilidad del bien en tanto cualidad intrínseca no natural, y la de la necesidad de evitar la llamada falacia naturalística en cualquiera de sus formas. La posición ética de Moore, en especial la desarrollada en los *Principios éticos*, puede ser proclamada como realista, pero no naturalística; realista en el sentido de que considera el bien como una cualidad intrínseca objetiva y reconocible; no naturalística, en el sentido de que esta cualidad es descrita como no natural. Pero Moore jamás logró explicar satisfactoriamente lo que significa, por ejemplo, decir que el bien es una cualidad no natural de los objetos naturales. Y es comprensible que la teoría emotiva de la ética eventualmente viniera a

primer plano de la discusión filosófica. Después de todo, esta teoría puede declararse libre de la «falacia naturalística», lo cual puede servirle de arma para acometer a las teorías contrarias. Al mismo tiempo, la teoría es inmune a la acusación de cometer lo que Moore llama la falacia naturalística, sencillamente porque en ella «el bien» ha sido completamente eliminado de la esfera de las cualidades intrínsecas objetivas.[1106]

4. Doctrina de Moore sobre el análisis.

Hemos mencionado ya el hecho de que a Moore, cuando era estudiante en Cambridge, le chocaron algunas de las rarezas que los filósofos decían sobre el mundo. Una de ellas era la negación, por McTaggart, de la realidad del tiempo. ¿Qué podía haber querido decir McTaggart con tal afirmación?, se preguntaba Moore. ¿Estaba usando el término «irreal» en algún peculiar sentido que despojara a la declaración de que el tiempo fuese irreal de su carácter paradójico? ¿O estaba insinuando seriamente que es falso decir que comemos después de haber desayunado? En tal caso, la afirmación de la irrealidad del tiempo hubiera sido emocionante, pero al mismo tiempo absurda: no podía ser cierta en absoluto. Y en cualquier caso, ¿cómo es posible discutir provechosamente la cuestión de si el tiempo es real o irreal si no sabemos antes lo que se pregunta exactamente? De igual modo, según Bradley, la realidad es espiritual. Pero no está claro lo que significa que la realidad sea espiritual. Tal vez esta afirmación envuelva varias proposiciones distintas. Y antes de empezar a discutir si la realidad es espiritual o no, no sólo tenemos que aclarar la cuestión, sino asegurarnos de que no hay varias cuestiones distintas implicadas. Porque, en tal caso, habría que tratar tales cuestiones una a una.

Es importante advertir que Moore no tenía la menor intención de insinuar que todos los problemas filosóficos fueran pseudo-problemas. Lo que insinuaba era que la razón por la cual los problemas filosóficos fueran a menudo tan difíciles de resolver era la de que a veces no fuese claro en primer lugar y con precisión lo que se estuviera preguntando. Además, cuando —como ocurre tan a menudo— los contrincantes se dan cuenta de que no se entienden el uno al otro, el motivo puede algunas veces ser el de que la cuestión en debate no sea en realidad una cuestión sino varias. Dichas sugerencias no tienen nada que hacer con ningún dogma general sobre la falta de sentido de los problemas filosóficos. Representan una apelación a la

claridad y a la atención desde el punto de partida una apelación promovida por un sentido común alerta. Por supuesto, son expresión del giro predominantemente analítico del pensamiento de Moore; pero no le convierten en un positivista, pues ciertamente no lo era.

No obstante, cuando pensamos en la idea de Moore acerca del análisis filosófico, en general la pensamos en relación con su aserto de que hay proposiciones de sentido común que todos reconocemos como verdaderas. Si sabemos que son ciertas, es absurdo que el filósofo trate de demostrar que no lo son. Porque también él sabe que son verdaderas. Tampoco es misión del filósofo, según Moore, intentar demostrar, por ejemplo, que hay cosas materiales fuera del entendimiento. Porque no hay ningún buen motivo para suponer que el filósofo pueda dar mejores razones que aquellas que ya tenemos para decir que hay cosas materiales fuera del entendimiento. En cambio, lo que el filósofo puede hacer es analizar las proposiciones cuya verdad o falsedad se ha establecido por argumentos no filosóficos. El filósofo puede, por supuesto, tratar de explicitar las razones que ya tenemos para aceptar ciertas proposiciones de sentido común. Pero esto no convierte a tales razones en razones específicamente filosóficas, en el sentido de que el filósofo las haya añadido —si es que lo ha hecho— a nuestro *stock* de razones.[1107]

Así, se suscita la cuestión de qué debe entenderse por analizar una proposición. Es evidente que no puede querer decir tan sólo «dar su significado». Porque si sé que una proposición es verdadera, tengo que saber lo que significa. Normalmente por lo menos, no diríamos que un hombre sabe o puede saber que una proposición es verdadera, si al propio tiempo tiene que reconocer que no sabe lo que la proposición significa.[1108] Y de ahí podemos inferir que el análisis, tal como lo ve Moore, no consiste simplemente en decir lo que se ha dicho ya, con otras palabras. Por ejemplo, si un italiano me pregunta el significado de «Juan es hermano de Jaime» y le contesto que significa «Giovanni è il fratello di Giacomo», he explicado en italiano lo que la sentencia significa, pero no podría decir que he analizado la proposición. No he analizado nada.

Análisis significa en Moore análisis conceptual. Moore reconoció más tarde que a veces había parecido dar a entender que el análisis de una proposición consistiese en dar su «significado». Pero insistió en que a lo que en realidad se refería era al análisis de los conceptos. El uso de la palabra «significa» implica que el análisis tiene que ver con la expresión verbal, con la definición de las palabras, cuando en realidad trata de la definición de los conceptos. El *analyzandum*, lo que hay que analizar, es un concepto, y el *analyzans*, el análisis, tiene que ser también un concepto. La expresión empleada en el *analyzans* tiene que ser distinta de la empleada en el *analyzandum*, y debe ser distinta en el hecho de que el *analyzans* explícitamente significa o expresa un concepto o conceptos que la expresión usada en el *analyzandum* no mencione

explícitamente. Para dar un ejemplo del mismo Moore: «x es un varón gemelo» sería un análisis de «x es un hermano». No se trata simplemente de sustituir una expresión verbal por otra en el sentido en que «fratello» puede ser sustituido por «hermano». «Varón gemelo» es de hecho una expresión verbal distinta de «hermano», pero al mismo tiempo menciona explícitamente un concepto que no se menciona explícitamente en «x es un hermano».

Y, sin embargo, como reconoce Moore, si el análisis es correcto, los conceptos del *analyzandum* y el *analyzans*, de la proposición que hay que analizar y de su análisis, en cierto sentido tienen que ser iguales. ¿Pero en qué sentido? Si son iguales en el sentido de que no puede haber más diferencia entre ellos que la que radica en la expresión verbal, parece que el análisis trata simplemente de la sustitución de una expresión verbal por otra. Pero Moore ha dicho que no se trata de esto. Así, se enfrenta con la tarea de explicar en qué sentido los conceptos del *analyzandum* y del *analyzans* deben ser iguales si el análisis está bien hecho, y en que sentido tienen que ser distintos si el análisis es algo más que la mera sustitución de una expresión verbal dada por otra equivalente. Pero Moore no se siente capaz de dar una explicación realmente clara.

De un modo general, sin duda es bastante fácil dar un valor nominal a la idea del análisis filosófico. Es cierto que si se nos dice que «x es gemelo» es un análisis de «x es hermano», probablemente nos preguntaremos qué relevancia filosófica puede tener un análisis de este tipo. Pero pensemos en el no filósofo, que sabe perfectamente bien cómo usar las expresiones causales en contextos concretos. Si alguien le dice que la causa del portazo fue una ráfaga de viento repentina a través de la ventana abierta, sabe perfectamente bien lo que esto significa. Puede distinguir entre casos *post hoc* y casos *propter hoc*, y reconocer las relaciones causales particulares. En un cierto sentido, pues, parece saber muy bien lo que significa la causalidad. Pero si le pidiéramos que hiciera un análisis abstracto del concepto de causalidad, se encontraría perdido. Como los jóvenes amigos de Sócrates en una situación parecida, seguramente señalaría ejemplos de relación causal y sería incapaz de hacer otra cosa. Ahora bien, los filósofos, desde Platón y Aristóteles hasta nuestros días, han intentado hacer análisis abstractos de conceptos como el de causalidad. Y a esto podemos llamarle análisis filosófico.

Aunque esta idea del análisis filosófico a primera vista parezca exacta, sin embargo ha sido impugnada más de una vez. Así, los que comparten la actitud expresada en ciertas notas de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein dirán que la respuesta adecuada a la pregunta de «qué es la causalidad» consiste en mencionar ejemplos de relación causal. Es un error buscar un «significado» simple y más profundo del término. O sabemos lo que es la causalidad (cómo funciona el mundo) o no lo sabemos. Y si no lo sabemos, podemos informarnos de ello con ejemplos de

relación causal. Igualmente, es un error suponer que porque describamos una serie de cosas como bellas, tiene que haber necesariamente un único significado «real», un verdadero análisis de un concepto unitario que el filósofo puede, por decirlo así, desenterrar. Por supuesto, podemos decir que buscamos una definición. Pero la definición puede encontrarse en un diccionario. Y si no es esto lo que buscamos, en tal caso lo realmente necesario es que nos recuerden los modos en que la palabra en cuestión se usa efectivamente en el lenguaje humano. Entonces sabremos lo que es «significa». Y éste es el único «análisis» importante.

No es mi intención defender esta idea predominantemente «lingüística» del análisis. Me siento más de acuerdo con la antigua idea del análisis filosófico siempre que, por supuesto, evitemos la falacia de «una palabra, un significado». Al mismo tiempo, la noción de análisis conceptual no está tan clara como podría parecer a primera vista. Se plantean varios problemas que hay que considerar y, si es posible, tratar de solucionar. Pero no podemos encontrar respuestas adecuadas a tales problemas en el estudio del análisis de Moore.

Sin embargo, esto no es de extrañar. Porque el hecho es que Moore se dedicó predominantemente a la *práctica* del análisis filosófico. Es decir, trató más del análisis de las proposiciones particulares que de analizar el concepto de análisis. Y cuando se le desafió a que diera una relación abstracta de su método y sus fines, fue capaz de eliminar algunas interpretaciones falsas, pero incapaz de contestar a todas las preguntas como hubiera deseado. Con su sinceridad característica, no dudó en expresarlo abiertamente.

Obviamente, pues, para obtener una idea concreta de lo que Moore entendió por análisis, tenemos que considerar primariamente su práctica real. Pero antes de pasar a una forma de análisis que le ocupó en gran parte la atención, hay que poner el acento en dos puntos. En primer lugar, Moore jamás dijo ni intentó decir que la filosofía y el análisis fueran la misma cosa, y que el filósofo no pudiera hacer más que analizar proposiciones o conceptos. Y cuando tal tesis se le atribuyó, la rechazó explícitamente. Es cierto que la orientación de su pensamiento fue predominantemente analítica; pero jamás estableció ningún dogma sobre los límites de la filosofía. Tal vez otros lo hayan hecho, pero no Moore. En segundo lugar, jamás insinuó que todos los conceptos fueran analizables. Hemos visto, por ejemplo, que según él el concepto de bien es simplemente inanalizable. Y lo mismo puede decirse del concepto de conocimiento.

5. La teoría de los datos sensibles como ejemplo del análisis práctico de Moore.

En su conocido escrito *Proof of an External World* (*Demostración de un mundo exterior*), que leyó en la British Academy en 1939,[1109] Moore sostenía que es un buen argumento, e incluso una prueba suficiente para la existencia de objetos físicos externos al entendimiento, poder indicar uno o más de tales objetos. Y empezó a decir que podía probar que existen dos manos por el simple hecho de levantar sus manos, haciendo un gesto con la derecha y diciendo al mismo tiempo «aquí hay una mano», y haciendo luego un gesto con la izquierda, al tiempo que dijera «y aquí hay otra».

Tal vez esto parezca exageradamente ingenuo. Pero, como alguien ha dicho, Moore tuvo siempre el valor de parecer ingenuo. El problema está en que, en tanto todos podemos llegar a creer en la existencia de un mundo externo al ser conscientes de los objetos externos, la única persona que tal vez necesite una prueba de la existencia de un mundo exterior es la persona que profese dudar de él. Y si profesa dudar, su duda abarca la existencia de cualquier objeto físico extramental. Así, no es probable que se impresione cuando Moore o cualquier otro exhiba las dos manos. Simplemente dirá que duda de si lo que ve, cuando se le muestran dos manos, son realmente objetos físicos exteriores.

Y sin embargo, la posición de Moore no es en realidad tan ingenua como parece serlo a primera vista. Porque al escéptico declarado no podrá convencerle ninguna prueba. Y lo que Moore le dice al escéptico es más o menos esto: «La única prueba que puedo ofrecerte es la prueba que ya tenemos. Y esta prueba basta. Pero tú buscas una prueba o una demostración que no tenemos, y que en mi opinión nunca podremos tener. Porque no veo la razón por la cual el filósofo pueda ofrecer una prueba mejor que la que tenemos. Lo que en realidad pides es algo que nunca se te podrá conceder, es decir, una prueba de que la existencia del mundo exterior es una verdad necesaria. Pero no es una verdad necesaria. Por tanto, es fútil buscar el tipo de prueba o demostración que insistes en demandar». Éste es claramente un punto de vista razonable.

Ahora bien, como hemos indicado ya, al tiempo que piensa que no es tarea del filósofo intentar probar por medios peculiares suyos la verdad de una proposición como «hay cosas materiales» o «hay objetos físicos extramentales», Moore cree que el análisis de tales proposiciones forma parte de la labor del filósofo. Porque si la verdad de una proposición puede ser cierta, su análisis correcto puede no serlo en absoluto. Pero el correcto análisis de dichas proposiciones generales, como las que acabamos de mencionar, «depende de la cuestión de cómo deben analizarse otras proposiciones de tipo más simple».[1110] Y un ejemplo de una proposición más simple

podría ser: «Estoy percibiendo una mano humana».

Esta proposición, sin embargo, es una deducción de dos proposiciones más simples, que pueden expresarse así: «Estoy percibiendo esto», y «esto es una mano humana». Pero ¿qué es esto? Según Moore es un dato sensible. Es decir, lo que aprehendo directamente cuando percibo una mano humana es un dato sensible. Y un dato sensible, aun cuando suponga que es de algún modo parte de una mano humana, no puede ser identificado con la mano. Porque la mano, en cualquier caso, es mucho más de lo que veo en realidad en un momento determinado. Así, un análisis correcto de «percibo una mano humana» implica un análisis que especifique la naturaleza de un dato sensible y su relación con el objeto físico que nos importa.

En un escrito titulado *The Nature and Reality of Objects of Perception* (*Naturaleza y realidad de los objetos de la percepción*), que leyó en la Aristotelian Society en 1905, Moore afirmaba que si miramos un libro rojo y un libro azul que están juntos en un estante, lo que en realidad vemos son unas manchas de color rojo y azul de una medida y forma determinadas, «que guardan entre sí la relación espacial expresada al decir que están una al lado de la otra».[1111] A estos objetos de percepción directa los llamaba «contenidos sensibles». En el curso que dio en el invierno de 1910-1911,[1112] Moore usaba el término «datos sensibles». Es cierto que en un escrito titulado *The Status of Sense Data* (*El estatuto de los datos sensibles*), que leyó en la Aristotelian Society durante la sesión de 1913-1914, Moore reconocía que el término «dato sensible» es ambiguo. Porque sugiere que los objetos a que se refiere tal término pueden existir sólo cuando son dados, punto de vista en el cual Moore no deseaba mezclarse. Así, propuso como «más conveniente»[1113] el uso del término «sensible». Pero, de todos modos, «datos sensibles» es el nombre de Moore para los objetos inmediatos de la percepción directa. Y en *Defensa del sentido común* lo encontramos diciendo que «no cabe duda de que hay datos sensibles, en el sentido en que estoy usando el término ahora»,[1114] es decir, en un sentido que hace verdadera la afirmación de que lo percibido directamente cuando miramos una mano o un sobre es un dato sensible, pero que deja planteada la cuestión de si tal dato sensible es o no parte del objeto físico que en el lenguaje ordinario decimos estar viendo.

Ahora bien, Moore distinguió cuidadosamente entre sensaciones y datos sensibles. Cuando, por ejemplo, veo un color, *ver* el color es la sensación, y *lo que* se ve, el objeto, es el dato sensible. Así tiene sentido, por lo menos a primera vista, preguntarse si los datos sensibles pueden existir cuando no son percibidos. En cambio, difícilmente tendría sentido preguntar si un «ver» puede existir cuando ningún sujeto percipiente está viendo. Pero tiene sentido preguntarse si un color existe cuando no es percibido. Por supuesto, si se dijera que los datos sensibles existen «en el entendimiento», no tendría sentido preguntar si pueden existir cuando no son percibidos. Pero Moore no tenía intención de describir así los datos sensibles,

es decir, como existentes «en el entendimiento».

Pero si los datos sensibles no están «en el entendimiento», *¿dónde* están? Puesto que los datos sensibles existen y no existen en el entendimiento, se plantea la pregunta de si existen o no cuando no son objetos de la percepción. ¿Existen entonces en un espacio físico público? Uno de los problemas que plantea tal afirmación es el siguiente: cuando dos personas miran un sobre blanco, corrientemente decimos que están viendo el mismo objeto. Pero según la teoría de los datos sensibles, tiene que haber dos datos sensibles. Además, la forma y las relaciones espaciales del dato sensible de una persona no parecen ser exactamente las mismas que las del dato sensible de la otra. Así, si suponemos que la forma y las relaciones espaciales de un objeto físico que existe en un espacio público son las mismas para todos, ¿no deberíamos decir que el dato sensible de un hombre existe en un espacio privado y que el dato sensible del otro existe en otro espacio privado?

Es más, ¿cuál es la relación entre un dato sensible y el objeto físico en cuestión? Por ejemplo, si miro una moneda desde un ángulo visual tal que su superficie se me presente como elíptica, ¿es mi dato sensible una parte de la moneda como objeto físico cuya superficie suponemos completamente circular? El lenguaje ordinario nos indica que es así. Porque normalmente se dirá que yo veo la moneda. Pero si miro la moneda en otro momento desde una posición distinta, o si otro hombre mira la misma moneda en el mismo momento en que yo lo hago, hay distintos datos sensibles. Y difieren no sólo numéricamente, sino cualitativamente o en el contenido. ¿Son todos estos datos sensibles del objeto físico? Si lo son, esto indica que la superficie de una moneda puede ser elíptica y circular a la vez. Si no lo son, ¿cómo hay que describir las relaciones entre los datos sensibles partes y el objeto físico? En realidad, ¿cómo sabemos que hay un objeto físico con el cual se relaciona el dato sensible?

Estos son los tipos de problemas con los que luchó Moore a lo largo de su vida. Pero no llegó a solucionarlos a su entera satisfacción. Por ejemplo, hemos visto ya que al atacar el idealismo Moore negaba la verdad de «ser es ser percibido»; y, naturalmente, se sentía inclinado a decir que los datos sensibles pueden existir aun cuando no se perciban. Pero si bien este punto de vista puede parecer razonable cuando se trata de un dato sensible visual, como el color, no lo parece en absouto si se admite en la categoría de los datos sensibles un dolor de muelas, por ejemplo, y tampoco, tal vez, si se toman como ejemplos de datos sensibles lo dulce y lo amargo en lugar del color, la medida y la forma. Y en «Respuesta a mis críticos» vemos a Moore diciendo que si bien es cierto que en un momento dado sugirió que los datos sensibles como el azul y lo amargo podían existir sin ser percibidos, «me siento inclinado a creer que es tan imposible que algo que tenga la cualidad sensible "azul", y, más generalmente, *algo de lo que se aprehende directamente*, cualquier *dato sensible*, exista sin ser percibido, como es imposible que exista un dolor de cabeza sin

ser sentido».[1115]

En tal caso, por supuesto, indica Moore, se sigue que ningún dato sensible puede ser idéntico o parte de la superficie de un objeto físico. Y esto equivale a decir que ninguna superficie física puede ser percibida directamente. Así, la cuestión de cómo sabemos que hay objetos físicos distintos de los datos sensibles se agudiza. Es innecesario decir que Moore es bien consciente de este hecho. Pero ciertamente no quiere destruir su convicción de que conocemos la verdad de las proposiciones que él considera de sentido común. No quiere echar por la borda lo que en *Defensa del sentido común* llamaba «la visión del mundo propia del sentido común».[1116] Y en una conferencia titulada *Four Forms of Scepticism* (*Cuatro formas de escepticismo*), que Moore dio en varias ocasiones en los Estados Unidos durante el período 1940-1944, encontramos una negación característica del argumento de Russell de que «Yo no sé de cierto que esto es un lápiz o que usted es consciente».[1117] Digo negación «característica» por la siguiente razón: Moore indica que el argumento de Russell parece apoyarse en cuatro presupuestos distintos: que uno no conoce estas cosas (que esto es un lápiz o que usted es consciente) inmediatamente; que tales cosas no se deducen lógicamente de nada que no conozca inmediatamente; que, en tal caso, el conocimiento o la creencia en las proposiciones en cuestión debe basarse en un argumento analógico o inductivo; y que ningún argumento de este tipo puede producir un conocimiento cierto. Moore dice luego que está de acuerdo en que las tres primeras hipótesis son ciertas. Al mismo tiempo, «de ninguna de ellas estoy *tan* seguro como de saber con seguridad que esto es un lápiz. Y aún más: No creo que sea *racional* estar tan seguro de cualquiera de estas cuatro proposiciones, como de la proposición: sé que esto es un lápiz».[1118]

Por supuesto, cualquiera podrá decir que en su opinión la teoría del dato sensible expuesta por Moore lleva lógicamente al escepticismo o, en cualquier caso, al agnosticismo con respecto al mundo físico en tanto es distinto de los datos sensibles. Pero ciertamente no es correcto calificar a Moore de escéptico. No lo fue. Partió, como hemos visto, de la hipótesis de que sabemos con seguridad que hay objetos físicos o cosas materiales externas; pero dudó de cuál fuera el análisis correcto de tal proposición. Y aunque su análisis tal vez le llevó a una posición difícil de reconciliar con su convicción inicial, no abandonó esta convicción.

No ha sido posible seguir aquí a Moore a través de sus luchas con la teoría de los datos sensibles y sus implicaciones. Tal tarea exigiría un libro entero. Hemos tratado el tema principalmente con el fin de ilustrar la práctica del análisis de Moore. Pero ¿de qué tipo de análisis se trata? En un cierto sentido, por supuesto, tiene que ver con el lenguaje. Porque Moore analiza proposiciones como «Veo una mano humana» o «Veo un penique». Pero describir tal análisis como si se concentrara «sólo en las palabras», como si se tratara de escoger entre dos conjuntos de convenciones

lingüísticas, sería terriblemente engañoso. En cualquier caso, una parte de lo que hace puede definirse, creo yo, como análisis fenomenológico. Por ejemplo, Moore plantea la pregunta: ¿qué ocurre con exactitud cuando, como se diría corrientemente, vemos un objeto material? Explica entonces que no trata de investigar los procesos físicos «que ocurren en el ojo y en el nervio óptico y en el cerebro».[1119] Lo que le interesa es «el hecho mental —el acto de la conciencia— que ocurre (como se supone) como consecuencia o acompañamiento de tales procesos corporales».[1120] Los datos sensibles se introducen como objetos de este acto de la conciencia. O, mejor, se «descubren», cree Moore, como sus objetos inmediatos. Y el proceso por el cual se descubren es el análisis fenomenológico. Pero los datos sensibles no se limitan, por supuesto, a los datos sensibles visuales. Así, podemos decir que Moore trata del análisis fenomenológico de la percepción sensible en general.

No pretendo decir que esto sea todo lo que hace Moore, aun dentro del contenido restringido de la teoría del dato sensible. Porque si partimos del supuesto de que puede afirmarse la existencia de los datos sensibles, la cuestión de su relación con los objetos físicos puede describirse como una cuestión ontológica. Además, Moore trata de cuestiones epistemológicas: ¿cómo sabemos esto o lo otro? Pero, en cualquier caso, una parte de su actividad puede definirse mejor como análisis fenomenológico que como análisis lingüístico. Y aunque el arsenal de la teoría del dato sensible se ha desmoronado considerablemente en los últimos años,[1121] el juicio del Dr. Rudolf Metz no era del todo disparatado: en comparación con el escrupuloso análisis fenomenológico de la percepción de Moore, «todos los estudios anteriores del problema parecen bastos y rudimentarios».[1122]

Capítulo XIX Bertrand Russell (1)

1. Notas introductorias.

Hemos tenido ya ocasión de señalar que de todos los filósofos ingleses contemporáneos, Bertrand Russell es con mucho el más conocido. Esto se debe en parte al hecho de que ha publicado un número considerable de libros y ensayos sobre temas morales, sociales y políticos, salpicados de notas divertidas y estimulantes, y escritos a un nivel que puede entender un público difícilmente capaz de apreciar sus contribuciones más técnicas al pensamiento filosófico. Y son en gran parte estas publicaciones las que han hecho de Russell un profeta del humanismo liberal, un héroe de los que se consideran racionalistas, libre de las cadenas del dogma religioso y metafísico y, sin embargo, dedicado al mismo tiempo a la causa de la libertad humana, contra el totalitarismo, y del progreso social y político basado en principios racionales. Podemos mencionar también, como causa que ha contribuido a la fama de Russell, su compromiso activo, en distintas épocas de su vida, con una actitud bien determinada, e impopular a veces, respecto a los problemas de interés e importancia generales. Ha tenido siempre el coraje de sus convicciones. Y la combinación del aristócrata, el filósofo, el ensayista volteriano y el propagandista ardiente, es natural que haya hecho impacto en la imaginación del público.

No es preciso decir que la fama de un filósofo durante su vida no es signo infalible de la importancia de su pensamiento, especialmente si su reputación general se debe en gran parte a sus escritos más efímeros. En cualquier caso, la diversidad de carácter de los escritos de Russell crea un problema especial en la apreciación de su posición como filósofo. Por una parte, Russell tiene un justo renombre por su trabajo en el campo de la lógica matemática. Pero él mismo considera que este trabajo pertenece más a las matemáticas que a la filosofía. Por otra parte, no es honrado apreciar la situación de Russell como filósofo a partir de sus escritos populares sobre problemas morales concretos o sobre temas sociales y políticos. Porque si bien, teniendo en cuenta la idea tradicional y común de la palabra «filosofía», reconoce que debe renunciar a que sus escritos morales se clasifiquen como trabajos filosóficos, Russell ha dicho que el único tema ético que para él pertenece propiamente a la filosofía es el análisis de la proposición ética como tal. Los juicios concretos de valor,

propiamente, deberían excluirse de la filosofía. Y si tales juicios expresan, como cree Russell, actitudes emotivas básicas, sin duda es libre de expresar sus propias actitudes emotivas con una vehemencia que estaría fuera de lugar al tratar problemas que, por lo menos en principio, pueden resolverse por el argumento lógico.

Si excluimos de la filosofía la lógica matemática, por una parte, y los juicios concretos morales, valorativos y políticos por otra, nos queda lo que tal vez pueda llamarse filosofía general de Russell, consistente, por ejemplo, en estudios sobre problemas epistemológicos y metafísicos. Esta filosofía general ha pasado por una serie de fases y transformaciones, y representa una extraña mezcla de análisis agudo y ceguera respecto a factores relevantes y de importancia. Pero está unificada por su método o métodos analíticos. Y los cambios no son tan grandes como para justificar una interpretación literal de la nota humorística del profesor C. D. Broad: «como todos sabemos, Mr. Russell produce un sistema distinto de filosofía cada pocos años».[1123] En cualquier caso, la filosofía general de Russell representa un desarrollo muy interesante del empirismo británico a la luz de las recientes formas del pensamiento, al cual el propio Russell ha aportado una importante contribución.

En las páginas siguientes trataremos principalmente, aunque no exclusivamente, de la teoría y práctica del análisis en Russell. Pero no será posible un estudio total, aunque el tema es limitado. De hecho tampoco parece oportuno ni esperable un estudio de tal clase en una historia general de la filosofía occidental.

2. Vida y obras hasta la publicación de los Principia Mathematica; la fase idealista de Russell y su reacción contra ella, la teoría de los tipos, la teoría de las descripciones, la reducción de las matemáticas a la lógica.

(I) Bertrand Arthur William Russell nació en 1872. Sus padres, Lord y Lady Amberley, murieron cuando él era niño;[1124] y se educó en casa de su abuelo, Lord John Russell, luego conde de Russell.[1125] A los dieciocho años fue a Cambridge, donde se concentró primero en las matemáticas. Pero en el cuarto año de universidad se pasó a la filosofía, y McTaggart y Stout le enseñaron a ver la inmadurez del empirismo británico y a fijarse, en su lugar, en la tradición hegeliana. Efectivamente,

Russell nos habla de su admiración por Bradley. Y desde 1894, año en que volvió de Cambridge, hasta 1898, siguió pensando que la metafísica podía proporcionar unas creencias sobre el universo que su sentimiento «religioso» juzgaba importantes.[1126]

Durante un corto espacio, en 1894, Russell actuó de agregado honorario de la Embajada británica en París. En 1895 se dedicó al estudio de la economía y de la social democracia alemana en Berlín. El resultado fue la publicación de German Social Democracy (La social democracia alemana), en 1896. La mayoría de sus primeros ensayos en la realidad versaba sobre temas matemáticos y lógicos, pero vale la pena señalar que su primer libro trataba de teoría social.

Russell nos dice que en esta época recibió la influencia de Kant y de Hegel, pero se decidía por el último cuando había oposición entre ambos.[1127] Russell ha definido como «Hegel no adulterado»[1128] un escrito sobre las relaciones de número y cantidad que publicó en Mind en 1896. Y ha dicho de An Essay on the Foundations of Geometry (Ensayo sobre los fundamentos de la geometría, 1897), elaboración de su Fellowship dissertation para el Trinity College de Cambridge, que la teoría de la geometría que ofrecía era «principalmente kantiana»,[1129] aunque posteriormente fue descartada por la teoría de la relatividad de Einstein.

Durante el año 1898, Russell reaccionó fuertemente contra el idealismo. Por una parte, una lectura de la Lógica de Hegel le convenció de que lo que el autor tenía que decir sobre matemáticas era absurdo. Por otra, explicando a Leibniz en Cambridge, para reemplazar a McTaggart, quien estaba en el extranjero, llegó a la conclusión de que los argumentos dados por Bradley contra la realidad de las relaciones eran falaces. Pero Russell ha puesto más el acento en la influencia de su amigo G. E. Moore. Con Moore, Russell se adhirió a la creencia de que, sea lo que fuere lo que Bradley y McTaggart pudieran decir en contra, todo lo que el sentido común ve como real es real. Sin duda, en esta época Russell llevó el realismo mucho más lejos de lo que después iba a hacer. No se trata simplemente de adherirse al pluralismo y a la teoría de las relaciones externas, ni siquiera de creer en la realidad de las cualidades secundarias. Russell creía también que los puntos del espacio y los instantes del tiempo eran entidades existentes, y que había un mundo atemporal de ideas o esencias platónicas, e incluso de números. Como ha dicho él mismo, tenía entonces un universo muy pleno y rico.

Las clases sobre Leibniz a que nos hemos referido dieron por resultado la publicación, en 1900, de la notable obra de Russell A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz (Exposición crítica de la filosofía de Leibniz). Dice en ella que la metafísica de Leibniz es en parte una reconsideración de sus estudios lógicos y en parte una doctrina popular o exotérica, expuesta con fines edificantes y distinta de las convicciones reales del filósofo.[1130] Desde entonces, Russell se convenció de que la

metafísica de la sustancia-atributo es un reflejo de la forma de expresión sujeto-predicado.

(II) Russell da considerable importancia al descubrimiento, en un congreso internacional celebrado en París en 1900, de la obra de Giuseppe Peano (1858-1932), matemático italiano. Durante muchos años, en realidad desde que empezó a estudiar geometría, a Russell le había preocupado el problema del fundamento de las matemáticas. Entonces no conocía todavía la obra de Frege, que ya había intentado reducir la aritmética a la lógica. Pero los escritos de Peano le animaron a abordar el problema de nuevo. Y el fruto inmediato de sus estudios fue The Principles of Mathematics (Principios de matemáticas), que apareció en 1903.

Pero había bosques en el jardín matemático. Russell acabó el primer esbozo de Principios de matemáticas a finales de 1900, y a principios de 1901 se le planteó lo que le pareció una antinomia o paradoja en la lógica de clases. Puesto que definía el número a la luz de la lógica de clases, donde un número cardinal era «la clase de todas las clases coordinables con una clase dada»,[1131] la antinomia evidentemente afectaba a las matemáticas. Y a Russell se le planteaba la alternativa de resolver la antinomia o reconocer su irresolubilidad en el campo de las matemáticas.

La antinomia puede explicarse de la siguiente manera. La clase de los cerdos evidentemente no es ella misma un cerdo. Es decir, no es un miembro de sí misma. Pero pensemos en la idea de la clase de todas las clases que no son miembros de sí mismas. Llamemos a tal clase X, y preguntemos si X es o no miembro de sí misma. Por una parte, parece que no puede ser miembro de sí misma. Porque si decimos que lo es, resulta lógicamente que X tiene la propiedad característica de sus miembros. Y esta propiedad característica es que cualquier clase de la cual es propiedad no es miembro de sí misma. Así, X no puede ser miembro de sí misma. Por otra parte, parece que X debe ser miembro de sí misma. Porque si empezamos diciendo que no es miembro de sí misma, se sigue lógicamente que no es un miembro de aquellas clases que no son miembros de sí mismas. Y esto equivale a decir que X es miembro de sí misma. Así, tanto si empezamos diciendo que X es miembro de sí misma, como si decimos que no es miembro de sí misma, parece que en ambos casos caemos en una autocontradicción.

Russell habló de esta antinomia o paradoja con Frege, quien le contestó que la aritmética se estaba tambaleando. Pero después de varias tentativas, Russell dio con lo que pareció una solución. Era la doctrina o teoría de los tipos, versión preliminar de lo que presentó en el Apéndice B de Principios de matemáticas. Toda función proposicional, sostenía Russell, «tiene, además de su ámbito de verdad, un ámbito de significado».[1132] Por ejemplo, en la función proposicional «X es mortal», es obvio que podemos sustituir la variable X por un ámbito de valores tales, que la proposición resultante sea verdadera. Así, «Sócrates es mortal» es verdadera. Pero hay también

valores que, si los ponemos en el lugar de X, harán que la proposición resultante no sea ni verdadera ni falsa, sino sin sentido. Por ejemplo, «la clase de los hombres es mortal» no tiene sentido. Porque la clase de los hombres no es una cosa o un objeto del que pueda predicarse con sentido la mortalidad o la inmortalidad. De «si X es hombre, X es mortal», podemos inferir «si Sócrates es hombre, Sócrates es mortal», pero no podemos inferir que la clase de los hombres sea mortal. Porque la clase de los hombres ni es ni puede ser un hombre. Con otras palabras, la clase de los hombres no puede ser miembro de sí misma: de hecho, es ya absurdo hablar de si es o no es miembro de sí misma. Porque la misma idea de una clase que es miembro de sí misma carece de sentido. Tomando un ejemplo de Russell:[1133] un club es una clase de individuos. Y puede darse un miembro de una clase de otro tipo, por ejemplo, una asociación de clubs, que sería una clase de clases. Pero ni la clase ni la clase de clases podrían ser miembros de sí mismas. Y si se tiene en cuenta la distinción entre los tipos, no se da la antinomia o paradoja de la lógica de clases.

Para resolver otros problemas conexos, Russell elaboró una teoría de los tipos «ramificada» o bifurcada. Pero no podemos tratarla aquí. En lugar de esto, podemos fijarnos en el punto siguiente. Puesto en claro que una clase de cosas no es en sí una cosa, Russell avanza en Principia Mathematica hacia lo que él ha llamado «la abolición de las clases».[1134] Es decir, interpreta las clases como «conveniencias meramente simbólicas o lingüísticas»,[1135] como símbolos incompletos. Y no es sorprendente que luego se adhiera a una interpretación lingüística de la teoría de los tipos y diga, por ejemplo, que «la diferencia de tipo significa una diferencia de función sintáctica».[1136] Después de haber insinuado que las diferencias entre los tipos son diferencias entre tipos de entidades, Russell llega a reconocer que las diferencias se dan entre distintos tipos de símbolos «que adquieren su estado de tipos a través de las reglas sintácticas a que están sujetos».[1137] En cualquier caso, puede decirse que uno de los efectos generales de la teoría de los tipos de Russell fue hacer ver la importancia del «análisis lingüístico» para la filosofía.

Por supuesto, la teoría de los tipos tiene múltiples aplicaciones posibles. Así, en su prólogo al Tractatus Logico-Philosophicus de Wittgenstein, escrito en 1922, Russell sugería que el problema de Wittgenstein —no poder decir nada dentro de un lenguaje determinado sobre las estructuras de tal lenguaje— podría ser resuelto con la idea de una jerarquía de lenguajes. Así, aun cuando fuera imposible decir nada dentro del lenguaje A sobre su estructura, podría hacerse dentro del lenguaje B, donde A y B pertenecen a tipos diferentes, siendo A un lenguaje de primer orden, por decirlo así, y B un lenguaje de segundo orden. Si Wittgenstein contestara que su teoría de lo inexpresable en el lenguaje se aplica a la totalidad de los lenguajes,[1138] podría replicársele que no hay ni puede haber una totalidad de lenguajes.[1139] La jerarquía no

tiene límites.

Lo que Russell dice al desarrollar la teoría de los tipos tiene también su aplicación a la metafísica. Por ejemplo, si aceptamos la definición del mundo como la clase de todas las entidades finitas, no podemos decir que ella sea una entidad o ser contingente, aun cuando consideremos que la contingencia pertenece necesariamente a todo ser finito. Porque en tal caso convertiríamos a una clase en miembro de sí misma. Sin embargo, no se sigue de ahí que deba definirse el mundo como «entidad necesaria». Porque si hay que definir al mundo como la clase de las entidades, él mismo no puede ser una entidad, contingente o necesaria.

(III) Se ha anticipado ya que en Principia Mathematica Russell sostiene que los símbolos de las clases son símbolos incompletos. «Sus usos están definidos, pero ellos en sí no significan nada en absoluto.»[1140] Es decir, los símbolos de las clases indudablemente tienen un uso o una función definida en las sentencias, pero, en sí mismos, no denotan ninguna entidad. Más bien son formas de referencia a otras entidades. En este sentido, los símbolos de las clases son «como los de las descripciones».[1141] Y ahora debemos decir algo sobre la teoría de las descripciones de Russell, desarrollada entre la redacción de *The Principles of Mathematics* y la publicación de *Principia Mathematica*.[1142]

Consideremos la sentencia «la montaña de oro es muy alta». La frase «la montaña de oro» funciona como sujeto gramatical de la sentencia. Y tal vez parezca que ya que podemos decir algo sobre la montaña de oro, a saber, que es muy alta, la frase debe denotar una entidad de algún tipo. Sin embargo, no denota ninguna entidad existente. Porque aunque no es lógicamente imposible que haya una montaña de oro, no tenemos pruebas de que exista ninguna. Pero aun cuando decimos «la montaña de oro no existe» parece que decimos algo inteligible acerca de ella, a saber, que no existe. Y en este caso parece deducirse que «la montaña de oro» debe denotar una entidad, si no una entidad que exista realmente, por lo menos una realidad de algún tipo.

Esta forma de razonar puede aplicarse, por supuesto, a los sujetos gramaticales en sentencias como «el rey de Francia es calvo» (formulada o escrita cuando no hay rey de Francia) o «Sherlock Holmes llevaba gorra de cazador». Tenemos así un tipo de universo superpoblado, o en cualquier caso muy bien poblado, en el cual Russell creyó originariamente, en la primera ráfaga de su reacción realista contra la forma en que los idealistas como McTaggart y Bradley calificaban de irreales distintos factores del universo que el sentido común considera espontáneamente como reales. Es comprensible, pues, que Russell se dedicara al estudio de Meinong, quien aceptaba también un universo riquísimo, donde había lugar para entidades que en realidad no existen, pero que no por ello dejan de ser realidades en algún sentido. Al mismo tiempo, fue precisamente el estudio de Meinong el que planteó en el pensamiento de

Russell serias dudas sobre la validez del principio de que frases como «la montaña de oro», que pueden funcionar como sujetos gramaticales de las sentencias, denotaran entidades de algún tipo. En realidad, en sí mismas, ¿tienen «sentido» alguno frases como «la montaña de oro», «el rey de Francia», etc? Una de las funciones de la teoría de las descripciones iba a ser demostrar que no lo tienen.

Según esta teoría, las frases de los ejemplos no son «nombres» que denoten entidades, sino «descripciones». En su Introduction to Mathematical Philosophy (Introducción a la filosofía matemática, 1919) Russell distingue entre dos tipos de descripciones: indefinidas y definidas.[1143] Frases como «la montaña de oro» y «el rey de Francia» son descripciones definidas; y no podemos detenernos ahora a explicar esta clase. La teoría de las descripciones pretende demostrar que hay símbolos incompletos, y aunque pueden hacer las veces de sujeto gramatical en las sentencias, tales sentencias pueden transcribirse según su forma lógica de modo que se vea claramente que las frases en cuestión no son los sujetos lógicos reales de las sentencias en que se encuentran como sujetos gramaticales. Puesto en claro este punto, por fuerza debe desvanecerse la tentación de pensar que denotan entidades. Porque se entiende entonces que las frases en cuestión no tienen en sí una función denotativa. La frase «la montaña de oro», por ejemplo, no denota nada en absoluto.

Tomemos la sentencia «la montaña de oro no existe». Si la traducimos diciendo que «la función proposicional “X es de oro y una montaña” es falsa para todos los valores de X», el significado de la sentencia original se revela de forma que la frase «la montaña de oro» desaparece y, con ella, la tentación de postular una entidad subsistente irreal. Porque ya no nos encontramos envueltos en la incómoda situación que surge con el hecho de que la afirmación «la montaña de oro no existe» puede provocar la pregunta «¿qué es lo que no existe?». Implicando que debe tener una cierta realidad, ya que podemos decir de ella significantemente que no existe.

Esto está muy bien, puede decirse, pero es terriblemente extraño sostener, con respecto a las descripciones en general, que ellas no tienen ningún significado cuando son tomadas por sí mismas. En realidad, parece ser cierto que «la montaña de oro» no significa nada, siempre que por significado se entienda la denotación de una entidad. Pero ¿qué ocurre con una frase como «el autor de Waverley»? Según Russell es una descripción, no un nombre propio. Pero ¿no es evidente que significa «Sir Walter Scott»?

Si «el autor de Waverley» significara Scott, contesta Russell, «Scott es el autor de Waverley» sería una tautología que declararía que Scott es Scott. Pero es evidente que no es una tautología. Ahora bien, si «el autor de Waverley» significara otra cosa que Scott, «Scott es el autor de Waverley» sería falso, y no lo es. Loúnico que se puede decir, pues, es que «el autor de Waverley» no significa nada. Es decir, aisladamente no denota a nadie. Y la afirmación «Scott es el autor de Warverley» puede

transcribirse de forma que la frase «el autor de Waverley» quede eliminada. Por ejemplo, «para todos los valores de X, "X escribió Waverley" equivale a "X es Scott"».[1144]

Sin duda, parece que podemos decir perfectamente «el autor de Waverley es escocés», y que en tal caso estamos predicando un atributo, el de ser escocés, de una entidad, el autor de Waverley. Russell, sin embargo, sostenía que «el autor de Waverley es escocés» implica y se define por tres proposiciones distintas: «por lo menos una persona escribió Waverley», «como máximo una persona escribió Waverley» y «sea quien sea el que escribió Waverley, era escocés».[1145] Lo que se puede expresar formalmente así: «hay un término c tal, que "X escribió Waverley" equivale, para todos los valores de X, a "X es c", y "c es escocés"».

No es necesario decir que Russell no duda de que el autor de Waverley fuera Scott, es decir, que Sir Walter Scott escribió Waverley y era escocés. Sin embargo, lo importante es que si el término descriptivo «el autor de Waverley» no es un nombre propio y no denota a nadie, lo mismo puede decirse de un término descriptivo como «el rey de Francia». «El autor de Waverley era escocés" puede reformularse de manera que la traducción sea una proposición verdadera pero no contenga la frase descriptiva «el autor de Wáverley», y «el rey de Francia es calvo» puede reformularse de manera que la traducción no contenga la frase descriptiva «el rey de Francia», pero sea una proposición falsa, aunque significativa. Así, no hay ninguna necesidad de postular una entidad no real denotada por «el rey de Francia».

Es comprensible que la teoría de las descripciones de Russell haya sido criticada. Por ejemplo, G. E. Moore ha objetado[1146] que si en 1700 un inglés hubiera formulado la proposición «el rey de Francia es prudente», sin duda hubiera sido correcto decir que «el rey de Francia» denotaba una entidad, a saber, Luis XIV. En tal caso, pues, «el rey de Francia» no hubiera sido un símbolo incompleto. Pero en otras circunstancias lo sería. Pueden darse sentencias donde «el rey de Francia» no denote a nadie; pero igualmente pueden darse sentencias en las cuales denote a alguien.

Creo que en su crítica de la teoría de las descripciones de Russell, Moore está apelando al uso lingüístico ordinario. Ahí radica, sin duda, la fuerza de su crítica. Russell, en cambio, trata no tanto de estudiar el lenguaje ordinario, como de construir una teoría que elimine la base lingüística de la noción de que es necesario postular entidades no existentes pero reales, como «la montaña de oro», «el rey de Francia» (cuando no hay tal rey), etc. Me parece perfectamente legítima la objeción de que la teoría encierra una interpretación de tales frases demasiado estrecha para ajustarse al uso lingüístico real.[1147] Pero aquí es más importante que nos fijemos en el propósito de Russell, en lo que él cree que lleva a cabo con su teoría.

Por supuesto, sería un error suponer que Russell cree que la traducción de «la montaña de oro es muy alta» a una sentencia en la cual la frase descriptiva «la

montaña de oro» no aparezca, demuestra que no existe ninguna montaña de oro. Que exista o no una montaña de oro en el mundo, es un problema empírico; y Russell lo sabe perfectamente. Indudablemente, si la traducción a que nos hemos referido demostrara que de hecho no hay ninguna montaña de oro, entonces el hecho de que «el autor de *The Principles of Mathematics* es ingles» pueda reformularse de tal modo que la frase descriptiva «el autor de *The Principles of Mathematics*» desapareciera, eso probaría que no hay tal Bertrand Russell.

Sería también erróneo suponer que, según Russell, el hombre ordinario, el no filósofo, llega a pensar que tiene que haber algún objeto no existente pero real correspondiente a la frase «la montaña de oro», puesto que podemos decir «la montaña de oro no existe». Russell no atribuye ningún error de este tipo al hombre ordinario. Lo que dice es que a los filósofos que estudian las implicaciones o aparentes implicaciones de las expresiones lingüísticas, frases descriptivas como «la montaña de oro» pueden ocasionarles, y según Russell les han ocasionado, la tentación de postular entidades que poseen un extraño estado intermedio entre la existencia real y la no entidad. Y la función de la teoría de las descripciones es impedir tal tentación demostrando que las frases descriptivas son símbolos incompletos que, según Russell, no significan nada, es decir, no denotan ninguna entidad. El aspecto paradójico de la teoría de las descripciones es que debido a su generalidad, se aplica igualmente a frases como «la montaña de oro» o «el rey de Francia», y a frases como «el autor de *The Principles of Mathematics*», para no hablar de otro tipo de frases como «el cuadrado redondo». Pero su función es la de contribuir a eliminar las entidades ficticias con que ciertos filósofos, no el hombre de la calle, han superpoblado el universo. Sirve, pues, al propósito de la navaja de Ockham, y puede clasificarse bajo el título general de análisis reductivo, tema al cual tendremos que volver.

Una última indicación. Hemos señalado que cuando se da una frase como «la montaña de oro» o «el autor de Waverley» ocurre como el sujeto gramatical de una sentencia, Russell sostiene que no es el sujeto lógico. Y el mismo razonamiento puede aplicarse a los objetos gramaticales. En «no vi a nadie en la calle» el objeto gramatical es «nadie». Pero «nadie» no es una forma especial de «alguien». Y la sentencia puede reformularse de tal modo que la palabra «nadie» desaparezca (por ejemplo, «no se da el caso de que yo haya visto a persona alguna en la calle»). En general, pues, el argumento de Russell es que la forma gramatical de una oración no es de ningún modo su forma lógica como sentencia, y que los filósofos pueden equivocarse seriamente si no entienden este hecho. Pero aunque Russell haya generalizado esta idea, sería históricamente incorrecto sugerir que fue el primero en descubrirla.[1148] Por ejemplo, en el siglo XII San Anselmo señalaba que decir que Dios creó el mundo de la nada no significa que el mundo fuera creado de la nada

como de una especie de materia pre-existente. Significa que Dios no creó el mundo de nada, es decir, de ninguna materia pre-existente.

(IV) Los tres volúmenes de *Principia Mathematica*, que fueron el fruto del trabajo conjunto de Russell y A. N. Whitehead, aparecieron en 1910-1913. Lo que promovió mayor interés fue el intento de demostrar que la matemática pura es reductible a la lógica, en el sentido de que puede demostrarse que se deduce de premisas puramente lógicas y que se sirve sólo de conceptos que pueden ser definidos en términos lógicos.[1149] Por supuesto, en la práctica no podemos coger sencillamente una complicada fórmula matemática al azar y expresarla sin más en términos lógicos puros. Pero en principio, toda la matemática pura es, en último término, derivable de premisas lógicas, puesto que las matemáticas son, como dice Russell, la madurez de la lógica.

Puesto que Russell creía que en Principia Mathematica había demostrado la verdad de su tesis, creyó también que había proporcionado una refutación decisiva de las teorías kantianas de las matemáticas. Por ejemplo, si la geometría es derivable de premisas puramente lógicas, es totalmente superfluo postular una intuición a priori del espacio.

Russell y Whitehead tuvieron, como es lógico, sus predecesores, George Boole (1815-1864)[1150] había intentado «algebrizar» la lógica y había desarrollado un cálculo de clases. Pero consideraba que la lógica estaba subordinada a las matemáticas, en tanto William Stanley Jevons (1835-1882)[1151] estaba convencido de que la lógica era la ciencia fundamental. John Venn (1834-1923),[1152] sin embargo, intentando remediar los defectos del sistema de Boole y superar el caos contemporáneo en la notación simbólica, consideraba a la lógica y a las matemáticas como ramas separadas del lenguaje simbólico, no estando ninguna de ellas subordinada a la otra. En Norteamérica C. S. Peirce modificó y desarrolló el álgebra lógica de Boole y demostró que podía ajustarse a ella una versión revisada de la lógica de relaciones formulada por Augustus De Morgan (1806-1871).

En Alemania, Friedrich Wilhelm Schröder (1841-1902) dio una formulación clásica al álgebra lógica de Boole modificada por Peirce. Más importancia tiene Gottlob Frege (1848-1925), quien intentó derivar la aritmética de la lógica, en sus obras *Die Grundlagen der Arithmetik* (1884) y *Grundgesetze der Arithmetik* (1893-1903). Como se ha indicado ya, Russell al principio no supo que había redescubierto por sí solo ideas que Frege ya había propuesto. Pero cuando conoció la obra de Frege, se interesó por ella,[1153] si bien las obras del matemático alemán no alcanzaron un reconocimiento general en Inglaterra hasta pasado un período considerablemente largo.

En Italia, Peano y sus colaboradores trataron de demostrar, en sus *Formulaires de*

mathematiques (1895-1908), que la aritmética y el álgebra pueden derivarse de ciertas ideas lógicas, como la de clase o miembro de una clase, de tres conceptos matemáticos primitivos y seis proposiciones primitivas. Como hemos visto, Russell conoció la obra de Peano en 1900. Y él y Whitehead usaron el simbolismo o notación lógica de Peano en la construcción de Principia Mathematica, que superó la obra de Peano y de Frege.

No me considero competente para juzgar el contenido de *Principia Mathematica*. Baste decir que si bien la tesis de la reductibilidad de la matemática a la lógica no ha merecido en absoluto la aprobación de todos los matemáticos,[1154] nadie pondría en duda la importancia histórica de la obra en el desarrollo de la lógica matemática. En realidad, está en cabeza de todas las demás contribuciones inglesas al tema.[1155] En cualquier caso y aunque es lógico que el propio Russell deplorase que no se prestara mucha atención a las técnicas matemáticas que encierra la obra, mi propósito principal al fijarme aquí en *Principia Mathematica* es ilustrar el fundamento de la concepción del análisis reductivo de Russell. Por ejemplo, decir que las matemáticas son reductibles a la lógica evidentemente no significa que no existan las matemáticas. Tampoco equivale a la negación de cualquier diferencia entre la lógica y las matemáticas, tal como se dan ahora o como se han desarrollado en realidad. Significa más bien que la matemática pura en principio puede derivarse de ciertos conceptos lógicos fundamentales y de ciertas proposiciones primitivas indemostrables y que, en principio, las proposiciones matemáticas pueden traducirse a proposiciones lógicas con valores de verdad equivalentes.

Antes de pasar a la idea general del análisis reductivo de Russell, hay que notar que la reductibilidad de las matemáticas a la lógica no significa que las matemáticas estén basadas en leyes del pensamiento, en el sentido psicológico de leyes que gobiernan el pensamiento humano. En los primeros años de este siglo, Russell creía que la matemática nos llevaba más allá de lo humano «a la región de la necesidad absoluta, con la cual no sólo el mundo real, sino todo mundo posible debe conformarse».[1156] En tal mundo ideal las matemáticas formarían una morada eterna de la verdad; y en la contemplación de su serena belleza el hombre podría encontrar refugio frente a un mundo lleno de maldad y sufrimiento. Poco a poco, sin embargo, aunque a pesar suyo, Russell llegó a aceptar la idea de Wittgenstein de que las matemáticas puras consisten en «tautologías». Este cambio de su modo de pensar, Russell lo ha descrito como «un apartamiento gradual de Pitágoras».[1157] Un efecto de la Primera Guerra Mundial en el pensamiento de Russell fue el abandono de la idea de un reino eterno de la verdad abstracta, donde uno pudiera refugiarse en la contemplación de la belleza atemporal y no humana, para concentrarse en el mundo real concreto. Lo que significa, por lo menos en parte, un paso de los estudios puramente lógicos a la teoría del conocimiento y a las partes de la psicología y de la

lingüística que parecían relacionadas con la epistemología.

3. La navaja de Ockham y el análisis reductivo aplicado a los objetos físicos y al entendimiento.

Hemos visto cómo Russell se desprende de entidades superfluas como «la montaña de oro». Y en el curso de la elaboración de *Principia Mathematica* se dio cuenta de que la definición de los números cardinales como clases de clases, unida a la interpretación de los símbolos de clase como símbolos incompletos, hacía innecesaria la consideración de los números cardinales como entidades de cualquier tipo. Pero quedaban, por ejemplo, los puntos, los instantes y las partículas como factores del mundo físico. Y éstos aparecieron en *The Problems of Philosophy* (*Los problemas de la filosofía*, 1912), que puede decirse que representa la primera incursión de Russell en el campo filosófico general, en tanto difiere del campo más restringido de la teoría lógica y matemática. Whitehead, sin embargo, le despertó de su «sueño dogmático», descubriendo una forma de construir puntos, instantes y partículas como conjuntos de hechos o como construcciones lógicas a partir de conjuntos de hechos.[1158]

La técnica del análisis reductivo ejemplificada en el caso de los puntos, instantes y partículas, fue vista por Russell como una aplicación del método ya empleado en *Principia Mathematica*. El propósito de dicha obra era encontrar para las matemáticas un vocabulario mínimo en el cual ningún símbolo fuera definible a partir de los demás. Y el resultado de la investigación fue la conclusión de que el vocabulario mínimo de las matemáticas era el mismo que el de la lógica. En este sentido se dijo que las matemáticas eran reductibles a la lógica. Si la misma técnica —pensó Russell— se aplica al lenguaje usado para describir el mundo físico, se llegará a la conclusión de que los puntos, los instantes y las partículas no aparecen en el vocabulario mínimo.

Ahora bien, hablar acerca de encontrar un vocabulario mínimo parece sugerir que la operación en cuestión sea puramente lingüística, es decir, que trate sólo de palabras. Pero, a propósito de las proposiciones sobre el mundo físico, encontrar un vocabulario mínimo significa para Russell descubrir por medio del análisis las entidades ineliminables desde las que puedan definirse las entidades inferidas. Si, por

ejemplo, encontramos que la entidad inferida no empírica —o entidad putativa— X puede ser definida en términos de una serie de entidades empíricas a, b, c y d, se dice de X que es una construcción lógica a partir de a, b, c y d. Tal análisis reductivo aplicado a X tiene realmente un aspecto lingüístico. Porque significa que una proposición en la cual se menciona a X puede traducirse en una serie de proposiciones en las cuales no aparece X, sino únicamente a,b,c y d, siendo la relación entre la proposición original y la traducción tal, que si la primera es verdadera (o falsa) la última es verdadera (o falsa) y vice versa. Pero el análisis reductivo tiene al mismo tiempo un aspecto ontológico. En efecto, si puede interpretarse X como una construcción lógica a partir de a, b, c y d, no tenemos por qué negar la existencia de X como entidad no-empírica distinta de o además de a, b,c y d. Pero es innecesario postular la existencia de tal entidad. Así, el principio de parsimonia (o economía) o navaja de Ockham nos prohíbe afirmar la existencia de X como entidad inferida no empírica. Y el mismo principio puede formularse así: «siempre que sea posible, las construcciones lógicas deben sustituir a las entidades inferidas».[1159]

Hemos tomado esta cita de un escrito sobre la relación de los datos sensibles y la física, que Russell escribió a principios de 1914. En dicho escrito mantiene que los objetos físicos pueden definirse como funciones de los datos sensibles entendiéndose «dato sensible» como un objeto particular, por ejemplo una mancha especial de color, del cual es directamente consciente un sujeto determinado. Así, no hay que confundir los datos sensibles con las sensaciones, es decir, con los actos de conciencia de que son objeto.[1160] Tampoco son entidades mentales en el sentido de que existan exclusivamente en el entendimiento. Debemos reconocer, pues, hablando paradójicamente, unos datos sensibles que no son datos reales ni objetos de conciencia real por parte de un sujeto. Pero puede salvarse la paradoja llamando a estos datos sensibles no sentidos, sensibilia, datos sensibles en potencia. Y hay que interpretar los objetos físicos del sentido común y de la ciencia como funciones de los datos sensibles o sensibilia o, para decirlo de otra forma, como las clases de sus apariencias.

Ahora bien, es ya más difícil reconocer que los sensibilia pertenezcan al mismo nivel, por decirlo así, que los datos sensibles reales. Porque el programa de Russell pide que los objetos físicos del sentido común y de la ciencia se entiendan, de ser posible, como construcciones lógicas a partir de entidades puramente empíricas, no inferidas. Pero los sensibilia son entidades inferidas. Las únicas entidades no inferidas y con cierta relevancia son los datos sensibles reales. Así, no son de extrañar las palabras de Russell, en su escrito sobre la relación de los datos sensibles y la física: «una aplicación completa del método que sustituye las inferencias por construcciones, presentaría la materia completamente en términos de datos sensibles,

e incluso, podemos añadir, de los datos sensibles de una única persona, puesto que los datos sensibles de los demás no pueden conocerse sin un cierto elemento de inferencia».[1161] Pero sigue diciendo que la realización de tal programa es difícil en extremo, y que se propone permitirse dos tipos de entidades inferidas: los datos sensibles de los demás y los sensibilia.

En *Our Knowledge of the External World* (*Nuestro conocimiento del mundo exterior*, 1914), Russell describe los objetos físicos del sentido común y de la ciencia como construcciones lógicas a partir de datos sensibles reales, definiendo por referencia a ellos los sensibilia o datos sensibles posibles. En cualquier caso —dice— «creo que puede afirmarse muy generalmente que, en la medida en que la física o el sentido común es verificable, debe poderse interpretar sólo a partir de los datos sensibles».[1162] No obstante, en una conferencia sobre los constituyentes últimos de la materia, conferencia que dio a principios de 1915, Russell anota que en tanto las partículas de la física matemática son construcciones lógicas, ficciones simbólicas útiles, «los datos reales de la sensación, los objetos inmediatos de la vista, del tacto o del oído, son extramentales, puramente físicos, y se cuentan entre los últimos constituyentes de la materia».[1163] De igual modo, «los datos sensibles son simplemente los que están entre los constituyentes últimos del mundo físico, del que somos inmediatamente conscientes».[1164] No queda muy claro si la afirmación de que los datos sensibles están entre los constituyentes últimos del mundo físico es equivalente al reconocimiento de los sensibilia como miembros de dicha clase, o si significa simplemente que los datos sensibles son los únicos constituyentes últimos de los que somos directamente conscientes. En cualquier caso, si hay que considerar el mundo del sentido común y de la ciencia como una construcción lógica o como una jerarquía de construcciones lógicas a partir de los datos sensibles de una sola persona, es difícil ver cómo pueda evitarse el solipsismo. No obstante, Russell no tardó mucho en abandonar la teoría de los datos sensibles presentada aquí. Y más adelante hablaremos de sus ideas sobre el solipsismo.

Hasta ahora hemos tratado sólo del análisis de los objetos físicos del sentido común y de la ciencia. Pero ¿qué hay que decir del sujeto o del entendimiento que es consciente de los objetos? Cuando Russell rechazó el monismo y se adhirió al pluralismo, distinguió claramente entre el acto de conciencia y su objeto. De hecho, en principio, como nos dice él mismo, aceptó la tesis de Brentano de que en la sensación hay tres elementos distintos: «el acto, el contenido y el objeto».[1165] Luego pensó que la distinción entre el contenido y el objeto era superflua; pero siguió creyendo en el carácter relacional de la sensación, es decir, que en la sensación un sujeto es consciente de un objeto. Y tal convicción la expresó, por ejemplo, en Los problemas de la filosofía (1912). En esta obra Russell reconocía, aunque a modo de

tanteo, que el sujeto puede ser conocido por connaturalidad. Lo que no significaba, por supuesto, que aceptara la idea de una sustancia mental permanente. Pero sostenía, en cualquier caso, que conocemos lo que podría llamarse tal vez el yo momentáneo, el yo en cuanto está precisamente aprehendiendo un objeto en un acto de conciencia determinado. Con otras palabras, se trataba más bien del análisis fenomenológico de la conciencia, que de una teoría metafísica.

No obstante, en un ensayo sobre la naturaleza del conocimiento escrito por Russell en 1914, lo encontramos de acuerdo con Hume en que el sujeto no se conoce a sí mismo. De hecho, define el conocimiento como «la relación dual entre un sujeto y un objeto entre los cuales no es preciso que se dé una comunidad de naturaleza».[1166] Pero el término «sujeto» en lugar de denotar una entidad a la cual podemos conocer se convierte en una descripción. En otras palabras, el yo o entendimiento se convierte en una construcción lógica; y en su conferencia de 1915 sobre los constituyentes últimos de la materia, Russell sugiere que «debemos considerar el entendimiento como una asociación de particulares, es decir, de lo que podría llamarse "estados del entendimiento", que se asocian en virtud de una cierta cualidad específica común. La cualidad común de todos los estados del entendimiento sería la cualidad designada con la palabra "mental"».[1167] Tal sugerencia en realidad se da sólo a propósito de unas reflexiones sobre la teoría, rechazada por Russell, de que los datos sensibles están «en el entendimiento». Pero está claro que el sujeto, considerado como una sola entidad, se ha convertido en una clase de particulares. Al propio tiempo, tales particulares poseen una cualidad que los califica como mentales. Con otras palabras, Russell retiene aún un elemento de dualismo. No ha adoptado todavía el monismo neutral del cual hablaremos brevemente ahora.

No hace falta decir que la teoría de las construcciones lógicas no pretende implicar que debamos dejar de hablar, por una parte, del entendimiento y, por otra, de los objetos físicos del sentido común y de la ciencia. Por ejemplo, decir que las sentencias en que menciona a una mesa pueden en principio ser traducidas a sentencias en las que aparezcan sólo datos sensibles y donde la palabra «mesa» no aparezca, no equivale a negar la utilidad de hablar de las mesas. De hecho, dentro del lenguaje ordinario y de sus fines, es totalmente cierto decir que hay mesas, si bien desde el punto de vista del filósofo analítico una mesa es una construcción lógica a partir de unos datos sensibles. El lenguaje de la física atómica, por ejemplo, no hace ilegítimo el lenguaje ordinario. Es perfectamente permisible, para los fines del lenguaje ordinario, hablar de árboles y de piedras; no hay que hablar de átomos a tal propósito. Y si el análisis filosófico nos lleva a considerar las entidades de la ciencia física, tales los átomos, como construcciones lógicas, no por esto es ilegítimo el lenguaje de la ciencia física. Los distintos niveles del lenguaje pueden coexistir y se aplican a distintos fines, en distintos contextos. Por supuesto, no deben confundirse,

pero un nivel no excluye a los demás.

Así, es fácil entender la tesis de que el problema entre el dato sensible y la visión del mundo propia del sentido común es una cuestión puramente lingüística es decir, se trata simplemente de escoger dos lenguajes posibles. Pero, como se ha dicho ya, tal tesis no representa propiamente el punto de vista de Russell. Es evidente que el análisis que practica toma distintas formas.[1168] A veces es principalmente un análisis lógico con implicaciones ontológicas sólo en el sentido de que evita la ocasión de postular entidades superfluas. Pero en su aplicación a los objetos físicos del sentido común y de la ciencia pretende revelar los constituyentes últimos de tales objetos. En otras palabras, pretende aumentar nuestra comprensión, no sólo del lenguaje, sino también de la realidad extralingüística. Es cierto que en ocasiones Russell se ha mostrado muy escéptico con respecto al conocimiento realmente alcanzable en filosofía. Pero en cualquier caso también se ha propuesto alcanzar la verdad impersonal. Y el método primario para esto es, a su parecer, el análisis. Así, su punto de vista se opone al de Bradley, quien creyó que el análisis, el desmenuzamiento de un conjunto en sus elementos constituyentes, falseaba la realidad y nos alejaba de la verdad que, como dice Hegel, se da en el todo. Más adelante, especialmente al tratar de la relación entre la filosofía y las ciencias empíricas, Russell está dispuesto a poner el acento en el papel de la síntesis, de la arriesgada y amplia hipótesis filosófica sobre el universo. Pero en el período del cual estamos hablando, Russell pone el acento en el análisis. Y no sería correcto describir el análisis practicado por Russell como puramente «lingüístico».

Puede ilustrarse también este punto en la forma siguiente. En Los problemas de la filosofía Russell reconocía a los universales como constituyentes últimos de la realidad, diciendo que los universales «subsisten o tienen ser, donde “ser” se opone a “existencia” como ser intemporal».[1169] Y aunque poco a poco ha ido despoblando el mundo de los universales, jamás ha rechazado por entero su visión primitiva. Ha seguido, en efecto, creyendo no sólo que el vocabulario mínimo para la descripción del mundo requiere algún término o términos universales, sino también que tal hecho muestra algo sobre el mismo mundo, aun cuando Russell acaba por no estar seguro de qué es exactamente lo que muestra.

4. El atomismo lógico y la influencia de Wittgenstein.

En *My Philosophical Development* (*Mi evolución filosófica*),[1170] nos dice Russell que desde agosto de 1914 hasta fines de 1917 le ocuparon por completo cuestiones surgidas a raíz de su oposición a la guerra. Es de suponer que tales temas constituyen los *Principles of Social Reconstruction* (Los principios de la reconstrucción social) y *Justice in War-Time* (*La justicia en tiempo de guerra*), que aparecieron ambos en 1916, junto con una serie de artículos y conferencias a propósito de la guerra. No obstante, durante el período 1914-1919, Russell publicó una importante serie de artículos filosóficos en *The Monist.*[1171] En 1918 publicó *Mysticism and Logic and Other Essays* (*El misticismo y la lógica y otros ensayos*) y *Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Sindicalism* (*Caminos hacia la libertad: socialismo, anarquismo y sindicalismo*). Su Introducción a la filosofía matemática, a la que ya nos hemos referido, se escribió en 1918, durante los seis meses en que estuvo en la cárcel,[1172] y se publicó en 1919.

Poco antes de la Primera Guerra Mundial, Wittgenstein le dio a Russell algunas notas sobre varios puntos lógicos. Y estas notas, junto con las conversaciones que los dos tuvieron durante la primera estancia de Wittgenstein en Cambridge (1912-1913) afectaron el pensamiento de Russell durante los años en que se le privó del contacto con su amigo y antiguo alumno.[1173] De hecho, en el prefacio a las conferencias de 1918 sobre la filosofía del atomismo lógico, anota que tratan en gran parte de ideas aprendidas de Wittgenstein.

En cuanto al término «atomismo», en «atomismo lógico», Russell dice que quiere llegar a los últimos constituyentes de la realidad de un modo análogo al que siguió en *Principia Mathematica*, al retroceder desde el «resultado» a las ineliminables «premisas» lógicas. Pero ahora busca, por supuesto, átomos lógicos y no físicos. De ahí el uso del término «lógico». «El hecho es que el átomo al que quiero llegar es el átomo del análisis lógico, no el del análisis físico.»[1174]El átomo del análisis físico (o, más exactamente, lo que la ciencia física en un momento dado toma como constituyente último de la materia) está él mismo sometido al análisis lógico. Pero aunque en su última conferencia sobre el atomismo lógico Russell realiza lo que llama una digresión en la metafísica e introduce la idea de las construcciones lógicas o, como dice él, de las ficciones lógicas, primordialmente trata de las proposiciones y los hechos.

Por supuesto, puede entenderse el significado de una proposición sin saber si es verdadera o falsa. Pero la proposición que afirma o niega un hecho es verdadera o falsa, y es la relación a ese hecho lo que la hace verdadera o falsa.[1175] Como hemos visto, la forma gramatical de una proposición puede ser distinta de su forma lógica. Pero en un lenguaje lógicamente perfecto «las palabras de una proposición se corresponderían una por una con los componentes del hecho correspondiente, a

excepción de palabras como “o”, “no”, “si”, “luego”, que tienen una función distinta”».[1176] En tal lenguaje, pues, habría una identidad de estructura entre el hecho afirmado o negado y su representación simbólica: la proposición. Así, si hay hechos atómicos, puede haber proposiciones atómicas.

El hecho más simple imaginable, según Russell, es el que consiste en la pose sión de una cualidad por un particular, cualidad llamada «relación monádica». Tal hecho es un hecho atómico, si bien no el único tipo de hecho atómico. Porque no se requiere, para que el hecho sea atómico, que comprenda sólo un término y una relación monádica. Puede darse una jerarquía de hechos atómicos; hechos que comprendan dos particulares y una relación (diádica), hechos que comprendan tres particulares y una relación (triádica), etc. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que los «particulares» definidos por Russell como los términos de las relaciones en los hechos atómicos, deben entenderse en el sentido de lo que para él serían genuinos particulares como datos sensibles reales, no en el sentido de construcciones lógicas. «Esto es blanco» sería, pues, una proposición atómica, siempre que «esto» hiciera las funciones de un nombre propio que denotara un dato sensible. Lo sería también «éstos son blancos», siempre que también «éstos» denotara a particulares genuinos.

Ahora bien, una proposición atómica contiene un solo verbo o una frase verbal. Pero usando palabras como «y», «o» y «si», podemos construir proposiciones complejas o moleculares.[1177] Parecería deducirse, pues, que tiene que haber hechos moleculares. Pero Russell duda a este respecto. Supongamos, por ejemplo, que «o bien hoy es domingo o me he equivocado al venir aquí» es una proposición molecular. ¿Tiene sentido hablar de un hecho disyuntivo? No obstante, aunque Russell dude de la existencia de hechos moleculares, sí reconoce «hechos generales». Por ejemplo, si pudiéramos enumerar todos los hechos atómicos del mundo, la proposición «éstos son todos los hechos atómicos que hay» expresaría un hecho general. Russell está también dispuesto a admitir hechos negativos, aunque no sin cierta vacilación. Indica, por ejemplo, que «Sócrates no vive» expresa un hecho objetivo negativo, un elemento negativo del mundo.

No podemos referirnos a todos los temas mencionados por Russell en sus conferencias sobre el atomismo lógico. Pero hay dos puntos en los que nos podemos fijar con provecho. El primero es la teoría de que todo particular genuino es completamente autosuficiente, en el sentido de que es lógicamente independiente de cualquier otro particular. «No hay razón por la que no se tenga un universo consistente en un particular y nada más.»[1178] Es cierto que es un hecho empírico la existencia de una multitud de particulares. Pero no es lógicamente necesario que así sea. Por lo tanto, no sería posible, dado el conocimiento de un particular, deducir de él el sistema total del universo.

El segundo tema es el análisis de Russell de las proposiciones existenciales. Sé,

por ejemplo, que hay hombres en Cantón; pero no puedo mencionar ningún individuo que viva allí. Así, dice Russell, la proposición «hay hombres en Cantón» no puede referirse a individuos reales. «La existencia es esencialmente una propiedad de una función preposicional».[1179] Si decimos «hay hombres» o «los hombres existen» significa que hay por lo menos un valor de X para el cual es cierto decir que «X es un hombre». Al mismo tiempo Russell reconoce que los «hechos existenciales», tales como el que corresponde a «hay hombres», son distintos de los hechos atómicos.

Se ha indicado ya que según las propias palabras de Russell sus conferencias de 1918 sobre el atomismo lógico trataban en parte de teorías explicativas que Wittgenstein le había sugerido. Pero es evidente que en tal época conocía las ideas de Wittgenstein sólo de una forma preliminar o inmadura. Poco después del armisticio, sin embargo, Russell recibió de Wittgenstein el original mecanografiado del *Tractatus Logico-Philosophicus*. Y aunque estaba de acuerdo con algunas de las ideas allí expresadas, otras no podía aceptarlas. Por ejemplo, en aquella época aceptó Russell la teoría descriptiva de la proposición de Wittgenstein,[1180] su idea de que las proposiciones atómicas son lógicamente independientes entre sí, y su teoría de que las proposiciones de la lógica y de la matemática pura son «tautologías» que, en sí, [1181] no dicen nada sobre el mundo existente ni nos revelan otro mundo de entidades subsistentes y de verdades eternas. Pero Russell no aceptó, por ejemplo, la tesis de Wittgenstein de que la forma que tienen en común una proposición y su hecho correspondiente no puede «decirse», sino sólo «mostrarse». Porque Russell, como hemos indicado ya, creía en una jerarquía de lenguajes. Aun cuando en un lenguaje a no pueda decirse nada sobre dicho lenguaje, nada nos impide emplear el lenguaje b para hablar del lenguaje a. Además, la afirmación de Wittgenstein de que no podía decirse nada del mundo como conjunto, por ejemplo, «de todas las cosas que hay en el mundo», era más de lo que Russell podía digerir.[1182]

Todo estudioso de filosofía británica reciente sabe que Russell ha mostrado una marcada falta de simpatía por las últimas ideas de Wittgenstein, expresadas especialmente *en Philosophical Investigations*. Pero admiraba el *Tractatus*, y no obstante los puntos importantes en que disentía de su autor, su propio atomismo lógico estaba influido, como hemos visto, por las ideas de Wittgenstein. Lo que no significa, sin embargo, que los métodos de ambos fueran los mismos. Wittgenstein se consideraba simplemente un lógico. Creía que el análisis lógico requería sólo proposiciones elementales, hechos atómicos y los objetos simples que entran en los hechos atómicos y son designados por las proposiciones elementales.[1183] Pero no creyó que como lógico le correspondiera dar ejemplos de objetos simples, hechos atómicos o proposiciones elementales. Y no los dio. Russell, en cambio, al enfocar el análisis desde la lógica matemática, y no desde el punto de vista del empirismo

clásico, aspiró muy pronto a descubrir los constituyentes últimos del mundo. Y, como hemos dicho, no dudó en dar ejemplos de los hechos atómicos. «Esto es blanco» sería un ejemplo si «esto» denotara un dato sensible. De igual modo, mientras que Wittgenstein en el *Tractatus* describió la psicología como ciencia natural que, por lo tanto, no tenía nada que ver con la filosofía, Russell, en sus conferencias sobre el atomismo lógico, aplicó el análisis reductivo no sólo a los objetos físicos del sentido común y de la ciencia, sino también a la persona humana. «Una persona es una serie determinada de experiencias»,[1184] cuyos miembros guardan entre sí una relación determinada R, de tal modo que una persona puede definirse como la clase de las experiencias relacionadas en serie por R.

Es cierto que si en principio Russell creyó que el fin del análisis era el conocimiento de los simples particulares, más tarde llegó a pensar que si pueden conocerse muchas cosas complejas, no puede conocerse nada simple.[1185] Pero si llegó a tal conclusión, fue porque en la ciencia lo que en principio se considera simple, a menudo se vuelve complejo. Y así dedujo sencillamente que el analista lógico debe evitar cualquier afirmación dogmática que proclame haber llegado al conocimiento de lo simple. En otras palabras, aunque Russell fue sin duda al atomismo lógico con una base de lógica matemática, su actitud era mucho más empírica que la manifestada en el *Tractatus* de Wittgenstein. Y en la aplicación del análisis reductivo a los objetos físicos y al entendimiento, continuó la tradición del empirismo británico, tradición que apenas aparece en el bagaje mental de Wittgenstein.

5. El monismo neutral.

Después de la Primera Guerra Mundial, el interés de Russell se desplaza a la teoría del conocimiento y otros temas conexos, mientras la lógica matemática sigue siendo más o menos un interés pasado. Lo que no significa que disminuyera su interés por los temas sociales y políticos. En 1920 visitó Rusia, si bien sus impresiones no fueron favorables, como se deduce de *The Practice and Theory of Bolchevism* (*Práctica y teoría del bolchevismo*, 1920). Una provechosa visita a China dio fruto en *The Problem of China* (*Los problemas de China*, 1922). Entre tanto, había publicado en 1921 *The Analysis of Mind* (*Análisis del entendimiento*),[1186] uno

de sus libros mejor conocidos en el campo de la filosofía, según el sentido que él da a tal término.

Cuando Russell se adhirió al pluralismo en 1898, aceptó una posición dualista. Y, como hemos visto, mantuvo tal posición por algún tiempo, aunque en una forma atenuada. Russell, conocía realmente la teoría del monismo neutral de William James, según la cual lo mental y lo físico se componen de la misma materia, por decirlo así, y se distinguen sólo por la ordenación y el contexto.[1187] Pero en su ensayo de 1914 sobre la naturaleza del conocimiento, citó primero unos pasajes de Mach y James, y luego manifestó su desacuerdo con el monismo neutral, por ser incapaz de explicar el fenómeno del conocimiento, que implica una relación entre sujeto y objeto.

En las conferencias de 1918 sobre el atomismo lógico disminuye, sin embargo, considerablemente la disensión de Russell respecto al monismo neutral. De hecho afirma rotundamente: «me siento cada vez más inclinado a pensar que tal vez sea cierto».[1188] Sin duda es consciente de la dificultad de aceptar una idea que no distingue entre un particular y el hecho de experimentarlo. Y es evidente que si no se ha adherido aún al monismo neutral, sí desearía poder hacerlo.

Así, no es de extrañar que en Análisis del entendimiento Russell anuncie su conversión al monismo neutral,[1189] que a su parecer proporciona una armonización de las dos tendencias opuestas en el pensamiento contemporáneo. Por una parte, muchos psicólogos acentúan más y más la dependencia de los fenómenos mentales respecto a los físicos; y puede observarse una tendencia decidida, por lo menos entre los conductivistas, hacia una forma de materialismo metodológico. Evidentemente, esta clase de psicólogos cree que en realidad la física, que ha progresado mucho más que la psicología, es la ciencia básica. Por otra parte, hay una tendencia entre los físicos, en especial con Einstein y otros exponentes de la teoría de la relatividad, a considerar el materialismo a la vieja usanza como una ficción lógica, una construcción a partir de unos hechos. Ambas tendencias, aparentemente opuestas, pueden armonizarse en el monismo neutral, es decir, reconociendo que «la física y la psicología no se distinguen por sus respectivas materias».[1190] El espíritu y la materia son construcciones lógicas a partir de hechos particulares que no son ni mentales ni materiales, sino neutrales.

Está claro que ahora Russell tiene que abandonar su antigua y tajante distinción entre el dato sensible y la conciencia de él. Se refiere a la teoría de la intencionalidad de la conciencia de Brentano,[1191] que afirma que toda conciencia es conciencia «de» (un objeto), y a la distinción de Meinong entre el acto, el conté nido y el objeto. E indica luego que «el acto parece innecesario y ficticio… Empíricamente, no puedo descubrir nada que corresponda al supuesto acto; y en teoría no veo que sea indispensable».[1192] Russell trata también de liberarse de la distinción entre contenido

y objeto, cuando por contenido se entiende algo que está en el mundo físico exterior. En resumen, «creo que James tenía razón al negar que la conciencia fuera una entidad».[1193] Por supuesto, Russell reconoce que antes había afirmado que un dato sensible, una mancha de color por ejemplo, era algo físico, y no psíquico o mental. Pero ahora dice que «la mancha de color puede ser física y psíquica»,[1194] y que «la mancha de color y nuestra sensación al verla son idénticas».[1195]

¿Cómo, pues, es posible distinguir los campos de la física y la psicología? Una forma de distinguirlos es referirse a los distintos métodos de correlación de los particulares. Por una parte, podemos correlacionar o agrupar todos los particulares que el sentido común consideraría apariencias de una cosa física en distintos lugares. Lo que nos lleva a la construcción de los objetos físicos como conjuntos de tales apariencias. Por otro lado, podemos correlacionar o agrupar los hechos de un lugar determinado, es decir, los hechos considerados por el sentido común como las apariencias de distintos objetos vistos desde un lugar determinado. Esto nos da una perspectiva. Y lo que importa a la psicología es la correlación según unas perspectivas. Cuando lo que interesa es el cerebro humano, la perspectiva «consiste en todas las percepciones de un determinado hombre en un momento dado».[1196]

Ahora bien, hemos hablado de la «conversión» de Russell al monismo neutral. Debe añadirse, sin embargo, que su conversión no fue completa. Por ejemplo, en tanto acepta la idea de que la sensación puede definirse como una materia neutra que no es en sí ni material ni mental, añade que en su opinión «las imágenes pertenecen sólo al mundo mental, en tanto los hechos (si se da alguno) que no forman parte de ninguna "experiencia" pertenecen sólo al mundo físico».[1197] Russell dice indudablemente que le gustaría que le convencieran»de que las imágenes pueden reducirse a sensaciones de un tipo especial»;[1198] pero esto no impide que en Análisis del entendimiento sostenga, aunque con ciertos titubeos, que las imágenes son puramente mentales. Además, al discutir la diferenciación entre la física y la psicología aludiendo a las leyes causales, Russell está dispuesto a reconocer que «no es cierto en absoluto que las especiales leyes causales que gobiernan los hechos mentales no sean en realidad fisiológicas»;[1199] pero al mismo tiempo expresa su convicción de que las imágenes están sujetas a leyes causales psicológicas, que él llama «mnémicas», y que las entidades no percibidas de la física no pueden caer bajo las leyes causales psicológicas. Además, aunque hemos visto que Russell se muestra de acuerdo con James al negar que la conciencia sea una entidad, manifiesta claramente una cierta duda respecto a este punto, y bien puede tenerla. Así, indica que, sea cual sea el significado del término «conciencia», la conciencia es «una característica compleja y nada universal de los fenómenos mentales».[1200] Por tanto, no puede servir para diferenciar lo psíquico de lo físico. Y deberíamos tratar de

mostrar su carácter derivativo. Pero decir esto no es lo mismo que negar la existencia de la conciencia.

En 1924 Russell publicó un conocido ensayo sobre el atomismo lógico, que constituía su contribución a la primera serie de *Contemporary British Philosophy*, editada por J. H. Muirhead. Dice allí que los constituyentes últimos del mundo son los «hechos»,[1201] cada uno de los cuales está con respecto a un número determinado de otros hechos en una relación de co-presencia. El entendimiento se define como «la huella de una serie de hechos co-presentes en una región del espacio-tiempo donde hay una materia especialmente adecuada para la formación de hábitos».[1202] Puesto que se refiere especialmente al cerebro, la definición es más o menos la misma que la definición provisional ofrecida en 1927 en *An Outline of Philosophy* (*Bosquejo de la filosofía*).[1203] Pero aunque el entendimiento y los objetos físicos se entiendan como construcciones lógicas a partir de unos hechos, el primero está formado a partir de sensaciones e imágenes, en tanto los segundos se construyen a partir de sensaciones y hechos no percibidos.[1204] Y hemos visto que a Russell le cuesta ver las imágenes como algo que no sea puramente mental, y a los hechos no percibidos como algo que no sea puramente físico.

Al repasar el curso de su pensamiento en *Mi evolución filosófica* (1959), indica Russell: «en *Análisis del entendimiento* (1921) abandoné explícitamente los “datos sensibles”».[1205] Es decir, abandonó la teoría relacional de la sensación, según la cual la sensación es un acto cognoscitivo, y los datos sensibles son objetos físicos de la conciencia psíquica. Significa esto que ya no era necesario, como antes, considerar los hechos físicos y psíquicos como fundamentalmente distintos; y así podía adherirse al monismo neutral. Añade, sin embargo, que cuando uno ha conseguido librarse del dualismo en cualquier punto, es muy difícil no reintroducirlo en otro, y así se hace imprescindible redefinir los términos «conciencia» (awareness), «conocimiento» (acquaintance) y «experiencia» (experience). Este intento lo realizó en An Inquiry into Meaning and Truth (Investigación sobre el significado y la verdad, 1946);[1206] pero Russell no pretende haber resuelto todos sus problemas. Y así, no es del todo exacto decir que Russell se adhiriera al monismo neutral sólo para rechazarlo. Puede decirse más bien que se sintió incapaz de realizar en la práctica el programa de reinterpretación requerido, sin que por esto estuviera dispuesto a afirmar que no pudiese realizarse.

6. El problema del solipsismo.

Ahora bien, si los objetos físicos del sentido común y de la ciencia interpretan primero como construcciones lógicas a partir de los datos sensibles, y si los datos sensibles, en tanto objetos de conciencia extramentales, se eliminan luego, parece deducirse que no tenemos un conocimiento o conciencia directos de ningún objeto externo. Por ejemplo, cuando se da el hecho ordinariamente llamado «ver el sol», el objeto directo de mi conciencia parece ser un hecho o hechos, unas sensaciones, que en cierto sentido están «en mí».[1207] Y lo mismo debe decirse de mi conciencia de los demás. Nos encontramos, pues, ante el problema de que los objetos directos de la conciencia o de la experiencia no son los objetos físicos del sentido común y de la ciencia, y, al mismo tiempo, sólo lo que experimentamos directamente es lo que nos proporciona una razón real para creer que existen tales objetos.

Entre los distintos modos de tratar este problema «el más sencillo es el del solipsismo»,[1208] que Russell está dispuesto a admitir como posición lógicamente posible. Por ejemplo, después de decir que en su opinión el universo en sí no tiene unidad ni continuidad, indica: «en realidad, la idea de que hay un mundo no puede justificarse más que por el prejuicio o el hábito».[1209] Igualmente, aunque de hecho mi experiencia me invita a creer en la existencia de otros entendimientos, «lógicamente sería posible que yo tuviera tales experiencias aun cuando no existieran otros entendimientos».[1210] Por supuesto, uno puede apelar a la inferencia causal. Pero aun en el mejor de los casos tal inferencia no puede proporcionar una certeza demostrativa y, por lo tanto, no puede demostrar que el solipsismo sea completamente insostenible.

No obstante, aunque el solipsismo sea lógicamente posible, es difícil creer en él. Si se entiende como la afirmación dogmática de un «sólo existo yo», nadie cree en él en realidad. Si se entiende simplemente por solipsismo que no hay una razón válida para afirmar o negar nada, excepto las propias experiencias, la coherencia le exige a uno preguntarse si tuvo un pasado y si tendrá un futuro. Porque no tenemos otra razón para creer que tuvimos experiencias en el pasado que la que tenemos para creer en los objetos externos. Ambas creencias se basan en la inferencia. Y si dudamos de la segunda, debemos dudar también de la primera. Pero «ningún solipsista ha ido nunca tan lejos».[1211] En otras palabras, ningún solipsista es siquiera coherente.

La posibilidad de lo que Russell llama «solipsismo del momento»,[1212] la hipótesis de que el conjunto de mi conocimiento se limita a lo que percibo en este momento, es la hipótesis de que hay principios de inferencia no deductiva que justifican nuestra creencia en la existencia del mundo externo y de los demás. Cuando se presenten con claridad ambas alternativas, nadie, afirma Russell, honesta y

sinceramente escogerá el solipsismo. Sin duda, está en lo cierto. Pero, en tal caso, es importante el estudio de los principios fundamentales de la inferencia.[1213]

Capítulo XX Bertrand Russell (2)

1. Los postulados de la inferencia no demostrativa y los límites del empirismo.

Russell ha señalado en particular tres libros como representantes del resultado de sus reflexiones, durante los años que siguieron a la Primera Guerra Mundial, sobre la teoría del conocimiento y otros temas conexos.[1214] Tales libros son *The Analysis of Mind* (*El análisis del entendimiento*, 1921), *An Inquiry into Meaning and Truth* (*Una investigación sobre el significado y la verdad*, 1940) y *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (*El conocimiento humano: su alcance y sus límites.* 1948). En este apartado, donde consideraremos las ideas de Russell sobre la inferencia no demostrativa, nos referiremos principalmente al último libro citado.[1215]

Si partimos, con Russell, del supuesto de que los objetos físicos del sentido común y de la ciencia son construcciones lógicas a partir de unos hechos, y que cada hecho o conjunto de hechos es una entidad lógicamente autosuficiente, llegaremos a la conclusión de que de un hecho o conjunto de hechos no puede inferirse con seguridad ningún otro hecho o conjunto de hechos. La inferencia demostrativa pertenece a la lógica y a la matemática pura, no a las ciencias empíricas. Sin duda, resulta de tal hecho que no podemos realizar con fundamento ninguna inferencia en el campo científico. Al propio tiempo, todos estamos convencidos de que las inferencias válidas, que llevan a conclusiones con diversos grados de probabilidad, pueden realizarse tanto al nivel del sentido común como al de la ciencia. Es cierto que no todas las inferencias son válidas. Muchas hipótesis científicas han tenido que ser descartadas. Pero esto no altera el hecho de que nadie en su sano juicio dude de que la ciencia a la larga ha aumentado y está aumentando el conocimiento humano. Partiendo de este punto, pues, se plantea la cuestión: ¿cómo puede justificarse teóricamente la inferencia científica?

Dirán algunos filósofos, y es probable que el hombre de la calle tienda a estar de acuerdo con ellos, que la inferencia científica no necesita más que una justificación pragmática, es decir, su éxito, Los científicos pueden hacer y de hecho hacen predicciones que luego se confirman. La ciencia funciona. Y el filósofo que busca otra justificación, busca algo que no puede alcanzarse y que, en todo caso, tampoco

se necesita.

Según Russell tal actitud equivale a bloquear la investigación desde el principio. No hay que decir que Russell sabe tan bien como cualquier otro que a la larga la ciencia es fructífera. Pero ve también con claridad que las premisas puramente empíricas llevan a la conclusión de que el éxito de la inferencia científica en el terreno de los hechos es simplemente casual. Sin embargo, nadie cree en realidad que esto sea así. Por lo tanto, hay que buscar alguna justificación de la inferencia científica que no sea su éxito práctico. Tratar de bloquear la investigación desde el principio no es digno de ningún filósofo verdadero. Y si la investigación nos lleva a la conclusión de que el empirismo puro es una teoría del conocimiento inadecuada, tenemos que aceptar el hecho y no cerrarle los ojos.

Russell concibe su tarea como la de encontrar «el mínimo de principios necesarios para justificar la inferencia científica».[1216] Tales principios o premisas4 deben decir algo sobre el mundo. Porque la inferencia de lo observado a lo no observado, o de un grupo de hechos a otro, puede justificarse sólo[1217] «si el mundo tiene ciertas características que no sean lógicamente necesarias».[1218] No se trata de unos principios lógicamente necesarios que posean una validez absoluta independientemente de toda experiencia. Porque la inferencia científica es una inferencia no demostrativa. Se trata más bien de estudiar la inferencia científica real y descubrir en ella el mínimo número de principios, premisas ó postulados requeridos para justificarla.

Pero hay que presentar el tema con mayor precisión. Es evidente que no se trata de justificar todas las inferencias y generalizaciones. Porque, como sabemos por experiencia, algunas generalizaciones son falsas. Lo que buscamos es el mínimo número de principios necesarios para conferir una probabilidad finita antecedente a determinadas inferencias y generalizaciones, y no a otras. En otras palabras, tenemos que examinar los casos de inferencia científica y de generalización aceptados universalmente como auténticos, y descubrir los principios necesarios para justificar estos tipos de inferencia y generalización confiriéndoles una probabilidad finita antecedente que no poseen los tipos que la experiencia nos manda desechar como intrínsecamente erróneos y no científicos.[1219]

Para abreviar: Russell encuentra cinco principios o premisas de la inferencia científica. Pero no pone particular énfasis en el numero cinco. Sin duda, cree que los principios que enuncia son suficientes; pero deja abierta la posibilidad de reducir el número de ellos. Es más, tampoco insiste en la actual formulación que da de tales principios;[1220] es posible una precisión mayor. Hay que anotar, sin embargo, que todos los principios establecen únicamente posibilidades, no certezas, y que se conciben como confiriendo de una probabilidad antecedente finita a determinados tipos de inferencia inductiva.

El primer principio, definido por Russell como el postulado de la cuasi permanencia, dice que, dado un hecho A, suele ocurrir otro hecho muy parecido a *A* en un lugar próximo y en un tiempo próximo. Tal postulado nos permite trabajar, por ejemplo, con los conceptos de persona y de cosa dados por el sentido común, sin necesidad de introducir la noción metafísica de sustancia. Porque el hecho «muy parecido» puede considerarse parte de la historia de la serie de hechos que constituyen a la persona o la cosa.

El segundo principio, el postulado de las líneas causales separables, afirma que a menudo es posible formar una serie de hechos tales que, dados uno o dos miembros de la serie, podamos inferir algo sobre los demás miembros. Este principio o postulado es evidentemente esencial para la inferencia científica. Porque sólo sobre la base de la idea de líneas causales pueden inferirse unos hechos lejanos desde otros próximos.

El tercer principio, el postulado de la continuidad espacio-temporal, que presupone el segundo principio y se refiere a las líneas causales, niega la acción a distancia y afirma que cuando se da una conexión causal entre hechos no contiguos, es porque debe haber un eslabón intermedio en la cadena.

El cuarto principio, «el postulado estructural», afirma que cuando un determinado número de hechos complejos parecidos se da alrededor de un centro del cual no están separados por una distancia excesivamente amplia, ocurre en general que todos son miembros de unas líneas causales que tienen su origen en un hecho de estructura parecida, en el centro. Supongamos, por ejemplo, que un número determinado de gente está situada en distintas partes de una plaza pública donde está hablando un orador, o donde suena una radio, y que tienen experiencias auditivas parecidas. Tal postulado confiere una probabilidad antecedente a la inferencia de que sus experiencias parecidas están en relación de causalidad con los sonidos producidos por el orador o por la radio.[1221]

El quinto principio, el postulado de analogía, afirma que si al observar dos clases de hechos, *A* y *B*, hay algún motivo para creer que *A* es causa de *B*, si en un caso determinado se da *A* pero no podemos observar si se da o no se da *B*, es probable que *B* se dé. De igual modo, si se observa que se da *B*, pero no puede observarse que se dé *A*, es probable que A se haya dado. Según Russell, una función importante de este postulado es la justificación de la fe en los demás.

La teoría de los principios de la inferencia no demostrativa trata en parte de solucionar un problema planteado por J. M. Keynes (1883-1946) en su *Treatise on Probability* (*Tratado sobre la probabilidad*, 1921).[1222] Pero lo que nos interesa señalar ahora es la improbabilidad de los principios. No son principios presentados como verdades eternas que puedan ser intuidas *a priori*. Tampoco se conciben como deducibles de tales verdades. Al mismo tiempo, no pueden demostrarse ni hacerse

probables mediante argumentos empíricos. Porque son precisamente los principios en los cuales reposa la validez de tales argumentos. Si tratáramos de justificarlos apelando a la inferencia científica, nos veríamos envueltos en un círculo vicioso. Así, tales principios deben definirse necesariamente como «postulados» de la inferencia científica.

Ante el hecho de que tales postulados no puedan demostrarse, ni tan sólo hacerse probables por vía empírica, Russell reconoce explícitamente el fracaso del empirismo, en el sentido de que es inadecuado como teoría del conocimiento y no puede justificar las presuposiciones de las cuales depende la validez de todo conocimiento empírico inferido. Por esto se ha dicho a veces que Russell se acerca a la posición kantiana. Pero el parecido se reduce al reconocimiento de las limitaciones del empirismo puro. Russell está muy lejos de desarrollar una teoría del *a priori* en la línea de la primera *Crítica* kantiana. En su lugar, pasa a dar una relación biológico-psicológica de los orígenes de los postulados de la inferencia no demostrativa. Si, por ejemplo, un animal tiene un hábito de tal tipo que, ante un caso *A*, se comporta del mismo modo en que se comportaba antes de adquirir tal hábito ante un caso *B*, puede afirmarse de él haber «inferido» y «creer» que todo caso *A* suele ir seguido de un caso *B*. Por supuesto, ésta es una manera antropomórfica de hablar. El animal no hace inferencias conscientemente. Sin embargo, se da una inferencia animal. Es un elemento del proceso de adaptación al ambiente, y se da una continuidad entre éste y la inferencia en el hombre. Es decir, nuestro «conocimiento» de los principios o postulados de la inferencia no demostrativa «existe en principio sólo en forma de una propensión a las inferencias que tales principios justifican».[1223] El hombre, al contrario del animal, es capaz de reflexionad sobre los ejemplos de tales inferencias, de explicitar los postulados y de usar técnicas lógicas para perfeccionar sus fundamentos. Pero el carácter relativamente apriorístico[1224] de los principios se explica por la propensión a realizar inferencias de acuerdo con ellos, propensión que ofrece una continuidad con la manifestada en la inferencia animal.

Ahora bien, hemos visto que Russell se propone descubrir una justificación teórica de la inferencia científica. Pero aunque justifica la inferencia científica mediante ciertos postulados, esos postulados se explican luego a través de una consideración biológico-psicológica de su origen. Y tal consideración, que en último término remonta al proceso de adaptación al ambiente, parece totalmente compatible con la teoría de lo que Nietzsche llama las ficciones biológicamente útiles. Con otras palabras, es discutible que Russell cumpla en realidad su propósito de encontrar una justificación teórica de la inferencia no demostrativa, por lo menos si justificar teóricamente tal inferencia significa dar unas premisas que garanticen la afirmación de que ella sea teóricamente válida.

Tal vez parezca, pues, que a la larga volvemos a una justificación pragmática, a

un recurrir al hecho del funcionamiento de los postulados, de que «sus consecuencias verificables son las que confirma la experiencia».[1225] Sin duda Russell dice explícitamente que los postulados «se justifican por el hecho de que están implicados en las inferencias aceptadas por todos como válidas y que, si bien no pueden demostrarse en un sentido formal, el sistema total de la ciencia y del conocimiento diario del que han salido, dentro de ciertos límites, se confirma a sí mismo.[1226] El hecho de que los postulados o los principios den unos resultados que se conforman con la experiencia «no basta lógicamente para hacer el principio siquiera probable».[1227] Al mismo tiempo, el sistema total de la ciencia, del conocimiento probable, que se basa en los postulados, se confirma y se justifica a sí mismo en el sentido pragmático. Así, Russell puede decir que si bien no acepta la teoría idealista de la verdad como coherencia, sin embargo hay, en un sentido importante, una teoría válida de la probabilidad como coherencia.[1228]

En tal caso, tal vez nos sintamos inclinados a preguntar por qué Russell no acepta desde el principio la posición de quienes pretenden que la inferencia científica se justifica suficientemente por sus resultados, por el hecho de conducir a unas predicciones verificables. Pero Russell seguramente respondería que contentarse con tal posición desde el principio equivale a suprimir un problema real, a cerrar los ojos ante él. El estudio del problema lleva al reconocimiento de los postulados indemostrables de la inferencia científica y, así, al reconocimiento de las limitaciones e impropiedad del empirismo puro como teoría del conocimiento. El reconocimiento de tales hechos es una verdadera ganancia intelectual; y ella no podría ser obtenida si desde el principio se hubiera negado el intento de descubrir una justificación teórica de la inferencia no demostrativa.

Podría decirse, evidentemente, que aunque tal actitud es bastante razonable si se la considera en el contexto del análisis empirista general que hace Russell del mundo, también se da el hecho de que, al tiempo que reconoce explícitamente las limitaciones del empirismo puro como teoría del conocimiento, en realidad él no lo supera. Su explicación biológica de una propensión original a realizar inferencias de acuerdo con ciertos postulados o predicciones empíricas puede considerarse la continuación y el desarrollo de la doctrina de Hume sobre las creencias naturales. Pero superar el empirismo sustituyéndolo por una teoría del conocimiento realmente no empírica, evidentemente habría exigido una revisión de sus opiniones mucho más radical de la que Russell estaba dispuesto a emprender o a reconocer como justificada.

2. El lenguaje: la complejidad del lenguaje y la idea de una jerarquía de lenguajes, el sentido y el significado, la verdad y el error.

Hemos citado la afirmación de Russell de que después de la Primera Guerra Mundial su pensamiento pasó a ocuparse en la teoría del conocimiento y en los aspectos conexos de la psicología y la lingüística. Es conveniente, pues, que digamos algo sobre el último tema mencionado: la teoría del lenguaje de Russell. Nos hemos referido ya, sin embargo, a la teoría de la relación entre el lenguaje y el hecho expuesta en las conferencias de 1918 sobre el atomismo lógico. Así, podemos limitarnos ahora principalmente a las ideas de Russell expresadas en *Una investigación sobre el significado y la verdad* repetidas o modificadas en *El conocimiento humano*.[1229]

(I) Los filósofos, indica Russell, se han interesado especialmente por el lenguaje como medio de formular afirmaciones y transmitir una información. Pero «¿cuál es el fin del lenguaje para un sargento?»[1230] El fin de las órdenes evidentemente es influir en el comportamiento de los demás, y no afirmar unos hechos o transmitir una información. Además, el lenguaje del sargento esta destinado también a veces a expresar actitudes emotivas. En otras palabras, el lenguaje tiene una diversidad de funciones.

No obstante, aunque Russell reconoce el carácter complejo y flexible del lenguaje, él mismo se interesa principalmente, como los filósofos a quienes vagamente se refiere, por el lenguaje descriptivo. Sin duda es lo único que cabía esperar. Porque para Russell la filosofía es un intento de comprender el mundo. Y así, es natural que se concentre en el lenguaje como instrumento para cumplir dicha tarea.[1231] Y es una razón que explica su marcada disconformidad con toda tendencia a considerar el lenguaje como si fuera una entidad autónoma, autosuficiente, que el filósofo pudiera estudiar fructíferamente sin referirse a su relación con el hecho no lingüístico.[1232]

Nos hemos referido ya a la idea de Russell de una jerarquía de lenguajes, idea que está en relación con la teoría de los tipos. En *Una investigación sobre el significado y la verdad* parte de tal idea y sostiene que en tanto la jerarquía se extiende indefinidamente hacia arriba, no puede extenderse indefinidamente hacia abajo. Con otras palabras, tiene que haber un tipo de lenguaje básico o ultimo. Y Russell pasa a hablar de una posible forma de tal lenguaje, si bien no pretende que sea la única forma posible.

El lenguaje básico o primario sugerido por Russell es un «lenguaje objeto», es decir, que consiste en «palabras objeto». Una palabra de este tipo puede definirse de

dos modos. Lógicamente, es una palabra significativa y aislada. Así, la clase de las «palabras objeto" no incluiría términos como «o». Psicológicamente, la «palabra objeto" es aquella cuyo uso puede aprenderse sin que sea necesario aprender previamente los usos o significados de otras palabras. Es decir, es una palabra cuyo significado puede aprenderse por definición mostrativa, como cuando ante un niño se dice «cerdo», señalando a uno de tales animales.

Esto no significa, sin embargo, que un «lenguaje objeto» de este tipo esté limitado a los nombres, sino que admitiría verbos como «correr» y «pegar», y adjetivos como «rojo» y «duro». Y según Russell, «teóricamente, dada la capacidad suficiente, podríamos expresar en el 'lenguaje objeto' todo suceso no lingüístico,[1233] si bien hay que reconocer que esto implicaría tener que traducir frases complicadas a una especie de «galimatías».

Ahora bien, las frases con sentido expresadas en tal lenguaje primario serían verdaderas o falsas. Sin embargo, no podríamos *decir*, dentro de los límites del lenguaje primario, que una frase expresada en él fuera verdadera o falsa. Porque no podríamos disponer de tales términos lógicos. Haría falta usar un lenguaje de «segundo orden" a tal fin. El lenguaje real incluye, por supuesto, «palabras objeto" y palabras lógicas. Pero el aislamiento artificial de un posible «lenguaje objeto" sirve para ilustrar la idea de una jerarquía de lenguajes y muestra cómo podemos enfrentarnos con cualquier dificultad planteada por la tesis de que no puede decirse nada en un lenguaje determinado *sobre* tal lenguaje.[1234]

(II) Es obvio que la verdad y la falsedad presuponen un significado. No podríamos decir propiamente que una afirmación sin sentido fuera verdadera o falsa. Porque no habría nada a que pudieran aplicarse tales términos. Pero esto no significa que toda expresión significativa sea verdadera o falsa. «¡Vuelta a la derecha!» y «¿Te sientes mejor?», son, expresiones significativas, pero no podemos decir de ninguna de ellas que sea verdadera o falsa. El ámbito del significado es, pues, mayor que el ámbito de la verdad y el error lógicos.[1235] Y en *Una investigación* Russell nos dice que «sólo son verdaderas o falsas»[1236] las sentencias indicativas, si bien posteriormente nos dice que «la verdad y el error, en la medida en que son públicos, son atributos de las sentencias, pertenezcan éstas al modo indicativo, al subjuntivo o al condicional».[1237]

Hasta aquí hemos atribuido un «significado» tanto a las «palabras objeto» como a las sentencias, Pero Russell tiende, aunque sin una consistencia uniforme, a restringir el término «significado» a las «palabras objeto» y a hablar de la «significación» de las sentencias. Y podemos decir que «en tanto los significados deben derivarse de la experiencia, la significación no necesita derivarse de ella».[1238] Es decir, podemos entender la significación de una sentencia que se refiera a algo que jamás hemos experimentado, siempre que conozcamos el significado de las palabras y que la

sentencia cumpla las reglas sintácticas.

El significado, atribuido a las «palabras objeto», importa una referencia. Y es fundamental. Porque es a través de los significados de las «palabras objeto aprendidos por experiencia como «el lenguaje se relaciona con los hechos no lingüísticos en forma tal que posibilita la expresión de la verdad o error empíricos».[1239] Pero cuando uno esperaría una definición puramente lógica del significado en esta acepción, Russell introduce varias consideraciones psicológicas basadas en lo que él cree ser la forma en que el niño, por ejemplo, llega a adquirir el hábito de emplear ciertas palabras correctamente. Así, nos dice que una palabra significa un objeto «cuando la presencia sensible del objeto causa la formulación de tal palabra, y oír tal palabra tiene efectos análogos, en cierto modo, a la presencia sensible del objeto».[1240]

Este conductivismo metodológico, si no dogmático, puede encontrarse también, por ejemplo, en el estudio que hace Russell de los imperativos. El recurso a un imperativo «expresa» algo en quien habla, un deseo unido a la idea de un efecto pretendido, en tanto «significa» el efecto externo pretendido u ordenado. Y el imperativo oído se entiende «cuando produce un cierto tipo de movimiento corporal o un impulso hacia tal tipo de movimiento».[1241]

Sin embargo, las sentencias imperativas, aunque significativas, no son ni verdaderas ni falsas. Consideremos, pues, las sentencias indicativas, de las que se dice que indican un hecho. Russell las llama también afirmaciones, diciendo que «una afirmación tiene dos aspectos: subjetivo y objetivo».[1242] Subjetivamente, una afirmación expresa un estado de la persona que afirma, estado que puede llamarse «creencia».[1243] Objetivamente, la afirmación se refiere a algo que la hace verdadera o falsa. Una afirmación es falsa cuando trata de indicar un hecho y no consigue hacerlo; es verdadera si lo consigue. Pero tanto las afirmaciones verdaderas como las falsas son igualmente significativas. Así, la significación de una afirmación no puede identificarse con la indicación real de un hecho, sino que consiste más bien en lo que la afirmación expresa, a saber, una determinada creencia o, más exactamente, el objeto de tal creencia, lo creído. Y se dice que una afirmación oída es significativa, desde un punto de vista psicológico, si provoca creencia, incredulidad o duda en el oyente. Al empeño de Russell en estudiar el lenguaje dentro de la vida humana hay que atribuir sin duda la introducción de una serie de consideraciones psicológicas, tal vez algo desconcertantes. No obstante, el punto principal puede simplificarse de la forma siguiente. La significación de una sentencia es la que le es común en un lenguaje y en su traducción a otro lenguaje. Por ejemplo, «tengo hambre» y «j'ai faim» tienen un elemento común, que constituye la significación de la sentencia. Tal elemento común es la «proposición». No podemos preguntar, pues, si una proposición es significativa. Porque la proposición es la significación. No obstante,

en el caso de las sentencias indicativas, podemos preguntar adecuadamente si la proposición es verdadera o falsa. La significación no depende, pues, de la verdad.

Ahora bien, hemos visto que Russell insiste en que, dadas unas determinadas condiciones, podemos entender la significación de una afirmación que se refiera a algo no experimentado previamente por nosotros. Puede añadirse ahora que Russell no desea ligar la significación de las afirmaciones o declaraciones ni siquiera a lo experienciable. Y esto, naturalmente, le lleva a adoptar una actitud crítica frente al criterio positivista lógico del significado. Es cierto que en algunos aspectos ve con benevolencia el positivismo lógico, especialmente tal vez por su interpretación de la lógica y la matemática pura y por su serio interés en la ciencia empírica. Pero si bien está de acuerdo con los positivistas en rechazar la idea del «conocimiento inefable», [1244] se ha negado constantemente a aceptar el criterio de significado según el cual el significado de una proposición empírica se identifica con su modo de verificación.

En general, aduce Russell, el lógico criterio positivista del significado implica dos cosas. Primero: lo que no puede verificarse o refutarse no tiene sentido. Segundo: dos proposiciones verificadas con los mismos hechos tienen el mismo significado o significación. «Yo rechazo ambas tesis.»[1245] Respecto al primer punto, las proposiciones más ciertas, es decir, los juicios de percepción, no pueden verificarse, «puesto que constituyen la verificación de todas las demás proposiciones empíricas que puedan conocerse en cualquier grado. Si Schlick tuviera razón, nos veríamos obligados a un retroceso interminable».[1246] En cuanto al segundo punto, la hipótesis de que las estrellas existen continuamente y la hipótesis de que existen sólo cuando las veo, son idénticas en lo que se refiere a sus consecuencias comprobables. Pero no significan lo mismo. Por supuesto, el principio de verificabilidad puede modificarse e interpretarse diciendo que una afirmación empírica es significativa si podemos imaginarnos las experiencias sensibles que la verificarían, en caso de ser verdadera. Pero Russell comenta que en su opinión éste es un criterio suficiente, pero no necesario de significación.[1247]

(III) En 1906-1909 Russell escribió cuatro ensayos que trataban del tema de la verdad, especialmente relacionada con el pragmatismo, y que se reeditaron en *Philosophical Essays* (*Ensayos filosóficos*). Más tarde volvió a tratar el tema, reuniendo el resultado de esta segunda fase de estudio en *Una investigación*. Se trata el tema también en *Conocimiento humano*. Y en *Mi evolución filosófica* Russell dedica el décimoquinto capítulo a resumir el desarrollo de sus investigaciones.

Es característica de Russell una cierta arbitrariedad en el uso de la terminología. Así, nos dice en varios sitios que la verdad y la falsedad se predican de las sentencias indicativas, de las sentencias en modo indicativo, subjuntivo o condicional, de las afirmaciones, proposiciones y creencias. Pero esto no significa, por supuesto, que todas estas formas de hablar sean incompatibles entre sí. La significación de una

sentencia es una proposición; pero las proposiciones, según Russell, expresan creencias. Así, podemos decir que «en principio lo que es verdadero o falso son de hecho las creencias; las sentencias sólo pueden volverse tales a través del hecho de que puedan expresar creencias».[1248] En cualquier caso, los rasgos principales de la teoría de la verdad de Russell son bastante claros.

En primer lugar, Russell rechaza la interpretación idealista de la verdad como coherencia. En un artículo anterior decía que si todo juicio verdadero particular, aislado del sistema total de la verdad, es sólo parcialmente cierto, y si los i que normalmente se dirían juicios falsos son parcialmente verdaderos y tienen un lugar en el sistema total de la verdad, entonces la afirmación «el obispo Stubbs fue ahorcado por asesinato» no es completamente falsa, sino que forma parte de la verdad total.[1249] Pero tal cosa es increíble. Y, en general, la teoría de la coherencia no hace más que borrar la diferencia entre la verdad y el error.

En segundo lugar, Russell rechaza la teoría pragmatista de la verdad. Al citar la afirmación de William James de que la verdad es sólo el medio de nuestra forma de pensar en tanto «una verdad es lo que vale la pena de ser creído», se le acusó de un gran error de interpretación. Russell replicó, sin embargo, que la explicación de James del sentido real de tal afirmación era aún más tonta que la interpretación que él le dio. En realidad, Russell debía a James una serie de ideas importantes; pero no estaba de acuerdo con el concepto de verdad del filósofo norteamericano.

En tercer lugar, Russell protesta contra cualquier confusión entre verdad y conocimiento. Es evidente que si puedo hablar propiamente de algo, la afirmación que expresa mi conocimiento es verdadera. Pero esto no significa que deba conocerse la verdad de una proposición verdadera. Sin duda, Russell está dispuesto a admitir la posibilidad de proposiciones que sean verdaderas, aunque no podamos saber que lo son. Y a la objeción de que tal tesis equivale a un abandono del empirismo puro, contestará que «nadie cree en el empirismo puro».[1250]

Nos queda, pues, la teoría de la verdad como correspondencia, según la cual «una sentencia o una creencia es ‘verdadera’ en virtud de cierta relación con uno o más hechos».[1251] A tales hechos los llama Russell «verificadores». Para saber lo que una afirmación o declaración significa, es evidente que debo tener cierta idea de los hechos que la harán verdadera o falsa. Pero no necesito saber que es verdadera. Porque la relación entre una afirmación y el verificador o verificadores es una relación objetiva, independiente de mi conocimiento de ella. En realidad, según Russell, no necesito poder mencionar ningún caso especial de verificador a fin de saber que una afirmación tiene sentido y es, por tanto, verdadera o falsa. Y esta tesis le permite decir que una afirmación como «hay hechos que yo no puedo imaginar" es significativa, sea verdadera o falsa. Según Russell, no podría mencionar ningún ejemplo particular de un hecho que no pudiera ser imaginado. Al mismo tiempo

puedo concebir «circunstancias generales»[1252] que verificarían la creencia en la existencia de hechos que yo no puedo imaginar. Y esto es suficiente para tornar a la afirmación inteligible y capaz de ser verdadera o falsa. El que sea verdadera o falsa, sin embargo, depende de una relación independiente de mi conocimiento de ella. En el lenguaje corriente, la afirmación se corresponde o no se corresponde con unos hechos. Y la relación que en realidad guarda con ellos no queda afectada por mi conocimiento o no conocimiento de ella.

La teoría de la verdad como correspondencia con los hechos no puede aplicarse, por supuesto, a las proposiciones analíticas de la lógica y de la matematica pura. Porque en tal caso la verdad «se sigue de la forma de las sentencias.[1253]

Pero en su aplicación a las afirmaciones o declaraciones empíricas puede decirse que tal teoría representa una posición de sentido común. El hombre corriente diría seguramente que la afirmación empírica de unos hechos es verdadera o falsa por su relación con un hecho o unos hechos.[1254] El problema se plantea sólo cuando intentamos dar una idea adecuada y exacta del concepto de correspondencia a este propósito. ¿Qué se entiende exactamente por tal? Russell es consciente de este problema. Pero nos dice que «toda creencia que no sea simplemente un impulso a obrar tiene la naturaleza de un cuadro, combinado con un sentimiento de aseveración o de negación; en el primer caso, es “verdadera” si existe un hecho que guarde con el cuadro el parecido que tiene un prototipo con respecto a una imagen; en el segundo caso, es “verdadera” si no existe tal hecho. Una creencia no verdadera es llamada “falsa”. Esta es una definición de la verdad” y el “error”».[1255]

En mi opinión, la introducción de términos como sentimiento aseverativo y sentimiento negativo en una definición de la verdad está lejos de ser feliz. No obstante, y dejando este aspecto, está claro que Russell concibe la correspondencia según la analogía de la representación pictórica. Pero aunque tal vez pueda hablarse de cuadros verdaderos y falsos, lo que estrictamente hablando es verdadero o falso no es el cuadro, sino la afirmación que expresa su correspondencia o no correspondencia con un objeto o conjunto de objetos. Así, pues, seguramente la relación de correspondencia que hace a una afirmación verdadera debe ser, como en el *Tractatus* de Wittgenstein, una correspondencia estructural entre la proposición y el hecho o los hechos que funcionan como su verificador o sus verificadores. Russell nota, sin embargo, que la relación no siempre es simple o de un sólo tipo invariable.

3. El lenguaje como guía de la estructura del mundo.

No es preciso decir que ningún examen de una creencia, como dice Russell, o de una afirmación empírica nos dirá si es verdadera o falsa. Para averiguarlo hay que recurrir a la prueba empírica. Pero Russell ha dicho que en otro sentido u otros sentidos podemos inferir algo sobre el mundo a partir de las propiedades del lenguaje. Más aún, no es algo que haya dicho sólo una vez o de paso. Por ejemplo, en *Los principios de las matemáticas* indicaba que si bien las distinciones gramaticales no pueden ser asumidas sin más para indicar las verdaderas distinciones filosóficas, «el estudio de la gramática, en mi opinión, puede arrojar mucha más luz sobre los problemas filosóficos de lo que los filósofos suelen suponer».[1256] Además, incluso en *Bosquejo de la filosofía*, donde lleva la interpretación conductivista del lenguaje a su último extremo, sugería que «ciertas conclusiones metafísicas de gran importancia y más o menos escépticas»,[1257] podían deducirse del estudio de la relación entre el lenguaje y las cosas. Posteriormente, en *Una investigación*, se unió a los filósofos que «infieren ciertas propiedades del mundo a partir de las propiedades del lenguaje», [1258] y expresó su convicción de que, «en parte, a través del estudio de la sintaxis podemos adquirir un conocimiento considerable sobre la estructura del mundo».[1259] Más aún, en *Mi evolución filosófica* cita para confirmarlo el párrafo de donde hemos sacado la afirmación anterior: «No tengo nada que añadir a lo que allí dije».[1260]

Es evidente que Russell no pretende que podamos inferir sin más ciertas propiedades del mundo a partir de las formas gramaticales tal como se dan en el lenguaje ordinario. Si tal pudiera hacerse, podría inferirse la metafísica de la «sustancia-accidente» de la forma proposicional «sujeto-predicado», cuando hemos visto que Russell elimina el concepto de sustancia mediante el análisis reductivo. [1261] Tampoco quiere decir Russell que del hecho de que pueda eliminarse un término, en el sentido de que las sentencias en que tal término aparece puedan traducirse a sentencias con un valor de verdad equivalente donde el término no aparezca, podamos inferir que no existe ninguna entidad correspondiente al término en cuestión. Como se ha notado ya, el hecho de que el término «la montaña de oro» pueda eliminarse no demuestra que no existe una montaña de oro. Tal vez demuestre que no es necesario postular tal montaña. Pero los fundamentos que tenemos para pensar que en realidad no hay tal montaña son empíricos y no lingüísticos. De igual modo, el que pueda eliminarse la «semejanza» no prueba en sí que no exista una entidad correspondiente a la «semejanza». Tal vez demuestre que no podemos inferir esta entidad del lenguaje; pero demostrar que el lenguaje no nos da ningún fundamento adecuado para inferir una entidad subsistente llamada «semejanza» no es lo mismo que demostrar que de hecho no existe tal entidad. Cuando se refiere a sentencias donde la palabra «semejanza» no puede sustituirse por «semejante» u otra

palabra parecida, Russell indica que «no es necesario que se reconozca esta última».[1262] Y parece obvio que había decidido ya, y lo había hecho correctamente, pero basándose en fundamentos no puramente lingüísticos, que sería absurdo postular una entidad llamada «semejanza». Por esto dice que si hay sentencias en las cuales «semejanza» no pueda sustituirse por «semejante», «no hay ninguna necesidad de aceptarlas».

El problema puede, pues, formularse de la siguiente manera: ¿pueden inferirse las propiedades del mundo de las propiedades indispensables de un lenguaje lógicamente purificado y reformado? La respuesta a esta pregunta parece depender en gran parte del sentido dado aquí al término «inferir». Si significa que un lenguaje lógicamente puro puede servir como premisa última de la cual puedan deducirse las propiedades del mundo, la validez de tal idea me parece discutible. Por una parte, habría que demostrar que ninguna decisión ontológica, apoyada en una base que no pueda razonablemente ser descrita como puramente lingüística, hubiera influido en la construcción del lenguaje lógicamente puro. En otras palabras, habría que demostrar que la imposición de los elementos principales del lenguaje no ha estado influida y guiada por convicciones de fundamento empírico sobre los elementos de la realidad extralingüística.

Ahora bien, si la afirmación de que podemos inferir ciertas propiedades del mundo de unas propiedades del lenguaje simplemente significa que podemos hallar que si es necesario hablar de un modo determinado de ciertas cosas, existe al menos una fuerte presunción de que hay alguna razón en las cosas por sí mismas para que se dé tal necesidad, la afirmación de Russell parece razonable. El lenguaje se ha desarrollado a través de los siglos como respuesta a la experiencia y a las necesidades del hombre. Y si encontramos, por ejemplo, que no podemos dejar de decir que dos o más cosas son parecidas o similares, es probable que ciertas cosas sean sin duda de tal índole que puedan describirse adecuadamente como parecidas o semejantes, y que el mundo no consista sólo en individuos heterogéneos y no relacionados. Pero, a la larga, la cuestión de si realmente hay cosas que puedan aproximadamente ser descritas de ese modo, es una cuestión que debe ser decidida empíricamente.

Tal vez podría objetarse que no podemos hablar en absoluto de las «cosas» sin implicar una cierta semejanza. Porque si hay cosas, éstas deben parecerse en el hecho de ser cosas o seres. Esto es sin duda cierto. Y en este sentido podemos inferir del lenguaje que la semejanza es un elemento del mundo. Pero esto no altera el hecho de que es en último término a través de la experiencia y no del lenguaje por donde sabemos que hay cosas. El estudio del lenguaje puede ayudarnos sin duda a agudizar nuestro conocimiento de los elementos de la realidad extralingüística y a hacernos ver lo que tal vez no hayamos visto antes. Pero que el lenguaje sirva como última premisa para inferir las propiedades del mundo, parece altamente discutible.

Capítulo XXI BERTRAND RUSSELL (3)

1. Notas introductorias.

Hasta ahora hemos tratado de los aspectos más abstractos de la filosofía de Russell. Pero hemos indicado que su primer libro trataba de la *German Social Democracy* (*La socialdemocracia alemana*, 1896). Y a la par o en los intervalos de sus publicaciones sobre matemáticas, lógica, teoría del conocimiento, filosofía de la ciencia, etc., ha producido una catarata de libros y artículos sobre temas éticos, sociales y políticos. En el Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Amsterdam en 1948, un profesor comunista de Praga se refirió a Russell como ejemplo del filósofo encerrado en su torre de marfil. No obstante, sea cual sea el valor que uno pueda dar a las ideas de Russell en este o aquel campo de investigación y estudio, este juicio en particular era evidentemente absurdo. Porque Russell no sólo ha escrito sobre temas de interés práctico, sino que ha realizado activas campañas en apoyo de sus ideas. Nos hemos referido ya, a su encarcelamiento hacia el final de la Primera Guerra Mundial. Durante la Segunda simpatizó con la lucha contra los nazis, y después de la guerra, cuando los comunistas fueron apoderándose de una serie de países, criticó profundamente algunos de los aspectos más desagradables de la política y conducta comunistas. Con otras palabras, sus manifestaciones estuvieron por lo menos una vez de acuerdo con la actitud oficial de su país. Y en 1949 el rey Jorge VI le otorgó la Orden del Mérito.[1263] En los últimos años no sólo ha trabajado por la instauración de un sistema de gobierno internacional, sino que ha apoyado también el movimiento por el desarme nuclear. De hecho, llevó tal compromiso al extremo de lomar parte personalmente en el movimiento de desobediencia civil. Y como se negó a pagar la multa impuesta, su actividad le mereció una semana, más o menos, de cárcel.[1264] Así, incluso a edad muy avanzada, Russell ha seguido luchando a favor del bienestar de la humanidad, tal como él lo concibe. Y la acusación de «filósofo encerrado en su torre de marfil» está claro que es especialmente inapropiada.

En el próximo apartado, sin embargo, trataremos de los aspectos más teóricos del pensamiento ético y político de Russell. El gran público le conoce mejor, evidentemente, por sus escritos sobre temas concretos. Pero quedaría fuera de lugar

en una historia de la filosofía hablar de las opiniones de Russell sobre, por ejemplo, el sexo[1265] o el desarme nuclear, especialmente cuando él mismo no consigna que los estudios sobre dichos temas concretos pertenezcan a la filosofía en sentido estricto.

2. La más temprana filosofía moral de Russell y la influencia de Moore.

El primer capítulo de *Philosophical Essays* (*Ensayos filosóficos*, 1910) se titula «*The Elements of Ethics*» («*Los elementos de la ética*») y constituye el resumen de un artículo sobre el determinismo y la moral, que apareció en el Hibbert Journal en 1908, y de dos artículos sobre ética, que aparecieron en 1910 en los números de febrero y mayo del *New Quarterly*. En este período Russell sostenía que el fin de la ética era descubrir las proposiciones verdaderas sobre la conducta virtuosa y viciosa, y que era una ciencia. Si preguntamos por qué debemos realizar ciertas acciones, llegaremos a una serie de proposiciones básicas que no pueden demostrarse. Pero éste no es un elemento peculiar de la ética, y no debilita su pretensión de ciencia.

Ahora bien, si preguntamos por las razones que nos obligan a realizar ciertas acciones y a no realizar otras, la respuesta en general nos remitirá a las consecuencias. Y si partimos del supuesto de que una acción es buena porque tiene consecuencias buenas o conduce a un bien, está claro que por lo menos algunas cosas deben ser buenas en sí mismas. No todo puede ser bueno. Si así fuera, no podríamos distinguir entre acciones buenas y malas. Y ciertas cosas pueden considerarse buenas en cuanto son medios para algo. Pero no podemos prescindir del concepto de cosas intrínsecamente buenas, cosas que posean la propiedad de la bondad «con total independencia de nuestra opinión sobre el tema, de nuestros deseos o de los de los demás».[1266] Es cierto que la gente a veces sostiene opiniones distintas sobre lo que es bueno. Y puede resultar difícil decidir entre tales opiniones. Pero esto no significa que no haya nada que sea bueno. En realidad, «*bueno* y *malo* son cualidades que pertenecen a los objetos independientemente de nuestras opiniones, exactamente como ocurre con las cualidades *redondo* y *cuadrado*».[1267]

Aunque la bondad sea una propiedad objetiva de ciertas cosas, es indefinible. No puede, pues, identificarse, por ejemplo, con lo agradable. Lo que proporciona un placer puede ser bueno. Pero si lo es, es porque posee, además de la propiedad de ser

placentero, la cualidad indefinible de la bondad. «Bueno» no es más sinónimo de «placentero» que de «existente».

Ahora bien, si partimos del hecho de que la bondad es una propiedad intrínseca, indefinible, de ciertas cosas, sólo podrá percibirse inmediatamente. Y el juicio que exprese tal percepción no podrá someterse a ninguna prueba. Se plantea la pregunta, pues, de si las diferencias entre tales juicios debilitan o incluso minan completamente la tesis de que pueda conocerse lo bueno. Russell evidentemente no niega que haya habido y haya juicios distintos sobre lo que es bueno y malo. Al mismo tiempo, tales diferencias, en su opinión, no son ni tan grandes ni tan hondas como para que nos obliguen a abandonar la idea del conocimiento moral. De hecho, las diferencias reales entre los juicios de distintos hombres respecto a la bondad y la maldad intrínseca «son, creo, realmente muy raras».[1268] Allí donde se dan, lo que debe hacerse es examinarlas más de cerca.

Según Russell, las diversidades reales de opinión no surgen tanto con respecto a la bondad y la maldad intrínsecas, como a la bondad y la maldad de las acciones. Porque una acción es objetivamente buena «cuando, entre todas las posibilidades, es la única que probablemente producirá los mejores resultados».[1269] Y es obvio que la gente puede llegar a conclusiones distintas sobre los medios, aun cuando esté de acuerdo sobre los fines. En tales circunstancias, el agente moral actuará de acuerdo con el juicio a que llegue después de haber reflexionado lo que sea necesario en el caso en cuestión.

La tesis de que la bondad es una propiedad intrínseca, indefinible, de ciertas cosas, unida a la subordinación de los conceptos de derecho y deber al concepto del bien, muestra evidentemente la influencia del amigo de Russell, G. E. Moore. Y tal influencia persiste, por lo menos hasta cierto punto, en *Principles of Social Reconstruction* (*Principios de reconstrucción social*, 1916). Russell trata aquí principalmente de temas políticos y sociales; y nos dice que no escribió el libro en cuanto filósofo. Pero cuando dice: «considero que la mejor vida es la que se fundamenta en impulsos creativos»,[1270] y explica que por impulsos creativos entiende aquellos cuyo fin es crear cosas buenas o valiosas, como el conocimiento, el arte y la buena voluntad, su punto de vista está sin duda en armonía con el de Moore.

3. El instinto, el entendimiento y el espíritu.

Al mismo tiempo, aunque es cierto que en *Principios de reconstrucción social* no hay ninguna retractación de las ideas que Russell tomó de Moore, puede descubrirse tal vez en ciertos aspectos de lo que dice una tendencia a hacer al bien y al mal relativos al deseo. En cualquier caso, hay una fuerte tendencia a interpretar la moral a la luz de la antropología, de una determinada doctrina sobre la naturaleza humana. No pretendo decir que esto sea necesariamente malo sino ni.is bien que Russell se aparta de un punto de vista puramente mooreano en el campo de la ética.

«Toda actividad humana», confirma Russell, «surge de dos fuentes: el impulso y el deseo».[1271] Puesto que sigue diciendo que la supresión de un impulso por los propósitos, deseos y voluntad significa la supresión de la vitalidad, uno tunde naturalmente a pensar que está hablando del deseo consciente.. No obstante, el deseo que está en la base de la actividad humana es probablemente y en primer lugar un deseo inconsciente. Y en *El análisis del entendimiento* Russell insiste, bajo la influencia de la teoría psicoanalítica, en que «todos los deseos primitivos son inconscientes».[1272]

La manifestación del impulso natural es en sí buena, porque el hombre posee «un principio central de crecimiento, una necesidad instintiva que le lleva en una dirección determinada, al igual que los árboles buscan la luz».[1273] Pero esta aserción del impulso natural, que a veces nos recuerda a Rousseau, necesita una explicación. Si seguimos sólo el impulso natural, nos quedamos ligados a él y no podemos controlar nuestro ambiente de modo constructivo. El entendimiento, el pensamiento objetivo impersonal, es el que ejerce una función crítica con respecto al impulso y al instinto y nos permite decidir qué impulsos deben ser suprimidos o apartados, porque estén en contradicción con otros impulsos o porque el ambiente haga imposible o indeseable su satisfacción. Es también el entendimiento el que nos permite controlar hasta cierto punto nuestro ambiente de mudo constructivo. Así, pues, aunque insiste en los principios de «vitalidad, Russell no aprueba en general el impulso.

Hemos visto que Russell atribuye las actividades humanas a dos fuentes: el impulso y el deseo. Más tarde las atribuye al «instinto, entendimiento y espíritu».[1274] El instinto es la fuente de la vitalidad, en tanto el entendimiento ejerce una función crítica con respecto al instinto. El espíritu es el principio de los sentimientos impersonales y nos permite trascender la búsqueda de la satisfacción pinamente personal al sentir el mismo interés por las alegrías y las penas de los demás que por las nuestras, al preocuparnos por la felicidad de la raza humana como totalidad y al servir a unos fines que en cierto sentido son suprahumanos, como la verdad, la belleza o, en las personas religiosas, Dios.

Tal vez podamos aceptar la sugerencia del profesor J. Buchler[1275] de que para Russell el impulso y el deseo son las formas básicas de un estímulo inicial, en tanto el instinto, el entendimiento y el espíritu son las categorías bajo las cuales pueden

clasificarse las actividades humanas tal como las conocemos. En cualquier caso es evidente que Russell piensa en una integración progresiva de los deseos e impulsos bajo el control del entendimiento, en el individuo y en la sociedad. Al mismo tiempo, insiste en la función del espíritu en tanto hace posible el sentimiento impersonal. Porque «si la vida tiene que ser totalmente humana, debe servir a un fin que en cierto sentido parece estar fuera de la vida humana».[1276]

4. La relación del juicio de valor con el deseo.

Aun cuando en *Principios de reconstrucción social* Russell retuvo, no sin cierto recelo, la idea mooreana de que podemos tener un conocimiento intuitivo de la bondad y maldad intrínsecas, no conservó durante mucho tiempo tal idea. Por ejemplo, después de indicar, en un ensayo popular, *What I Relieve* (*Lo que yo creo*, 1925) que la vida buena es la que está inspirada en el amor y guiada por el conocimiento, explica que no se está refiriendo al conocimiento ético. Porque «no creo que haya, estrictamente hablando, un conocimiento ético».[1277] La ética se distingue de la ciencia por el deseo, más que por cualquier forma especial de conocimiento. «Se desean unos determinados fines, y la conducta adecuada es la que conduce a ellos.»[1278] De igual modo, en *Bosquejo de la filosofía* (1927) dice ni Russell que ha abandonado la teoría del bien de Moore como cualidad intrinseca indefinible, y se refiere a la influencia que ha tenido en su pensamiento a este respecto *Winds of Doctrine* (*Vientos de doctrina*, 1926) de Santayana. Afirma ahora que el bien y el mal son «consecuencias del deseo».[1279] El lenguaje es, por supuesto, un fenómeno social y, hablando en general, aprendemos a aplicar la palabra «bueno» a las cosas deseadas por el grupo social al cual pertenecemos. Pero «en primer lugar, decimos que algo es “bueno” cuando lo deseamos, y “malo” cuando le profesamos aversión».[1280]

Reducir la posición ética de Russell sólo a lo dicho sería, sin embargo, simplificarla demasiado. En primer lugar, el elemento utilitarista de sus ideas éticas originales, elemento común a Russell y a Moore, ha permanecido inalterable. Es decir, Russell ha seguido considerando buenas aquellas acciones cuyas consecuencias son buenas, y malas aquellas que producen malas consecuencias. Y en este campo restringido es posible el conocimiento. Por ejemplo, si dos hombres están de acuerdo

en que un determinado fin *X* es deseable y, por lo tanto, bueno, pueden discutir perfectamente qué acción o serie de acciones posibles podrá alcanzar con más probabilidades tal fin. Y en principio pueden llegar a un acuerdo respecto a la conclusión, que representará un conocimiento probable.[1281] Pero aunque el contexto sería ético, el conocimiento alcanzado no sería en ningún modo específicamente distinto del conocimiento de los medios adecuados para alcanzar un determinado fin dentro de un contexto no ético. Dicho de otro modo, no se trataría de un tipo especial de conocimiento llamado «ético» o «moral».

Ahora bien, cuando pasamos de un examen de los fines apropiados para alcanzar un fin determinado a unos juicios de valor sobre los fines mismos, la situación cambia. Hemos visto que Russell alguna vez sostuvo que las divergencias de opinión sobre los valores no son lo suficientemente grandes como para que sea irracional decir que podemos tener y en realidad tenemos un conocimiento inmediato del bien y el mal intrínsecos; con otras palabras, una intuición cuca. Pero abandonó esta idea y llegó a la conclusión de que la divergencia de opinión sobre los valores es básicamente «una divergencia de gustos, no referida a ninguna verdad objetiva».[1282] Si, por ejemplo, me dice alguien que la crueldad es buena,[1283] está claro que puedo estar de acuerdo con él por lo que se refiere a las consecuencias prácticas de tal juicio. Pero si sigue manteniendo su juicio, aun dandose cuenta de lo que «significa», no puedo demostrarle teóricamente que la crueldad está mal. Cualquier «argumento» que pueda emplear es en realidad un artificio persuasivo destinado a cambiar los deseos del hombre. Y si tal artificio fracasa, no hay nada más que decir. Evidentemente, si alguien afirma deducir un determinado juicio de valor de otros juicios de valor y uno piensa que tal supuesta deducción es lógicamente errónea, puede indicarlo así. Y si alguien entendiera por «*X* es bueno» únicamente que *X* tiene unas determinadas consecuencias empíricas, podríamos discutirle si *X* tiende o no en la práctica a producir tales efectos. Porque éste sería un asunto puramente empírico. Pero no diría probablemente, aun en este caso, «*X* es bueno», si no aprobara sus consecuencias; y su aprobación expresaría un deseo o un determinado gusto. A la larga, pues, llegamos a un punto donde no juegan ya ningún papel la prueba o la refutación teóricas.

Puede aclararse el asunto de la siguiente manera: tal vez Russell se haya expresado a veces de forma que parezca dar a entender que en su opinión los juicios de valor son cuestión de gusto puramente personal, sin implicar a nadie en ningún sentido; pero ésta no es ciertamente su opinión. Según él, los juicios de valor pertenecen en realidad al modo optativo. Decir «*X* es bueno» es decir «ojalá todo el mundo deseara a *X*», y decir «y es malo» significa «ojalá todo el inundo sintiera aversión por *Y*».[1284] Y si se acepta tal análisis, es obvio que «la crueldad es mala», tomada en el sentido «ojalá todo el mundo sintiera aversión por la crueldad», no

puede decirse que sea más verdadera o falsa que «ojalá todo el mundo apreciara el buen clarete». Así, no se trata de demostrar que el juicio «la crueldad es mala» sea verdadero o falso.

Por supuesto, Russell sabe perfectamente que, en un cierto sentido, es verdad decir que no importa mucho que un hombre aprecie o no el buen vino, en tanto puede importar mucho que la gente apruebe o no la crueldad. Pero Russell juzgaría estas consideraciones prácticas como irrelevantes para el problema puramente filosófico del análisis correcto del juicio de valor. Si digo «la crueldad es mala», es evidente que haré todo cuanto esté a mi alcance para que la educación, por ejemplo, no lleve precisamente a alentar la creencia de que la crueldad sea admirable. Pero si acepto el análisis de Russell del juicio de valor, debo admitir que mi valoración de la crueldad no es demostrable teóricamente.

Ahora bien, a Russell se le ha criticado a veces por dar una expresión vehemente a sus propias convicciones morales, como si esto fuera inconsecuente con su análisis del juicio de valor. Pero puede dar, y en realidad lo ha hecho, la respuesta evidente de que en su opinión los juicios de valor expresan deseos, y puesto que él tiene fuertes deseos, es natural que los exprese vehementemente, Y tal respuesta parece totalmente válida dentro de su alcance. Al mismo tiempo, cuando recordamos que está dispuesto a condenar ciertas formas de conducta, tal el tratamiento dado a los infortunados prisioneros de Ausschwitz, aun cuando pudiera demostrarse que tal conducta redundara en último término en beneficio de la raza humana y en aumento de la felicidad general, es muy difícil prescindir de la impresión de que Russell en realidad piensa que, después de todo, ciertas cosas son intrínsecamente malas, tanto si otra gente piensa que lo son como si no.

Sin duda, Russell mismo parece tener la sospecha de que éste sea el caso. Porque después de indicar que no ve una inconsistencia lógica entre su teoría ética y la expresión de fuertes preferencias morales, añade que todavía no rali del todo satisfecho. No le satisface su propia teoría ética, pero las teorías de lo» demás las encuentra aún menos satisfactorias.[1285] Así, tal vez quepa decir que si bien a Russell le gustaría poder volver a la teoría del bien y del mal intrínsecos, al mismo tiempo está convencido de que una filosofía verdaderamente empuña y científica no puede descubrir ni la propiedad indefinible del bien, de Moore, ni reconocer la existencia de unos principios morales evidentes por sí mismos.

Una posible objeción al análisis del juicio de valor de Russell consistiría mi decirle que no representa en absoluto lo que la gente cree que dice al expresar tales juicios. Pero a Russell nunca le ha preocupado mucho lo que piense el no filósofo. Tampoco ha sido nunca aficionado al «lenguaje ordinario». Es comprensible, sin embargo, que algunos filósofos morales más jóvenes[1286] hayan intentado un estudio del juicio de los valores que se fije más en el lenguaje corriente y en sus

implicaciones y, por otra parte, se abstenga de reintroducir la propiedad no natural indefinible de Moore.

5. La ciencia social y el poder.

Hay por lo menos una parte de la ética que Russell considera como perteneciente a la filosofía en un sentido estricto, a saber, el análisis del juicio de valor, la doctrina de que para exhibir la forma lógica de tales juicios uno tiene (¡ue expresarlos más bien en el modo optativo que en el indicativo. Pero Russell considera que la teoría social y política queda completamente fuera de la esfera de la filosofía, en el sentido propio del término. Así, si podría parecer extraño el silencio absoluto sobre tales teorías, no se necesita ninguna justificación para tratarlas en forma breve y esquemática.

En un famoso ensayo que escribió en 1902, Russell hablaba de «la tiranía del poder no humano»,[1287] la aplastante indiferencia de la Naturaleza frente a los ideales y valores humanos, y condenaba también el culto al poder por el poder, la fuerza y el credo del militarismo. Veía al hombre volviendo la espalda al poder indiscriminado y creando su propio reino de valores ideales, aun cuando este reino estuviera destinado en último término a la extinción total. Tal vez parezca, pues, algo sorprendente a primera vista encontrar a Russell diciendo en 1938 que se equivocan los economistas que piensan que el interés propio es el motivo fundamental de la vida social, y que el concepto básico de la ciencia social es el poder.[1288] Porque si la palabra «poder» se interpretara en el mismo sentido en que Russell condenaba el poder en 1902, parecería deducirse que en 1938 Russell había cambiado radicalmente de opinión o estaba recomendando a los hombres que abandonaran la vida social y política, algo que estaba muy lejos de su intención.

De hecho, sin embargo, Russell no ha cedido jamás en su disgusto por el poder desnudo» y en su condena del amor al poder por sí mismo. Cuando dice que el poder es el concepto básico de la ciencia social y que las leyes de la dinámica social no pueden establecerse más que a la luz de tal poder, está usando el término en el sentido de «la producción de los efectos a que se tiende».[1289] Y tundo dice que, aunque sea cierto que el deseo de comodidades y de confort material obra en la vida humana, el amor al poder es más fundamental, entiende por «amor al poder» «el deseo de ser

capaz de producir los efectos queridos sobre el mundo exterior, sea humano o no humano».[1290] La bondad o la maldad del amor al poder, en este sentido, depende de la naturaleza de los efectos que un hombre o un grupo quieren producir.

Podría explicarse de la siguiente manera: en *Power*, Russell parte del supuesto de que la energía es el concepto básico de la física. Busca luego el concepto básico de la ciencia social y lo encuentra en el poder. Y puesto que el poder, como la energía, pasa constantemente de uno a otro, asigna a la ciencia social la función de descubrir las leyes de la transformación del poder. Pero si bien Russell rechaza por irrealista la teoría económica de la historia, en cuanto minimiza el papel de la fuerza motriz fundamental de la vida social, no intenta, sin embargo, clasificar todas las actividades humanas en términos de poder. Por ejemplo, es posible buscar el saber por amor al poder, es decir, del control; y este impulso ha sido cada vez más manifiesto en la ciencia social. Pero puede buscarse también el saber con un espíritu contemplativo, por amor al objeto en sí mismo. De hecho, «el amante, el poeta y el místico encuentran una satisfacción más plena de lo que quien busca el poder pueda conocer jamás, puesto que pueden permanecer en el objeto de su amor».[1291]

Si se define el poder como la producción de unos determinados efectos previamente queridos, y el amor al poder como el deseo de producir tales efectos, se sigue evidentemente que el poder no es un fin en sí mismo, sino un medio para alcanzar unos fines ajenos a sí mismo. Y según Russell «el fin último de los que tienen poder (y todos tenemos un poco) debe ser la promoción de la cooperación social, no en un determinado grupo contra otro, sino en toda la raza humana.[1292] La democracia se propugna en tanto es una defensa contra el ejercicio arbitrario del poder.[1293] Y el ideal de la cooperación social en el conjunto de la raza humana apunta al concepto de un gobierno internacional con la autoridad y el poder suficientes para prevenir el surgimiento de hostilidades entre las naciones.[1294] La ciencia ha contribuido a unificar el mundo a un nivel tecnológico. Pero la política se ha quedado detrás de la ciencia; y no hemos logrado aún una organización internacional efectiva, capaz de utilizar los buenos frutos de la ciencia y de prevenir al mismo tiempo los males que la ciencia ha hecho posibles.

Esto no significa, por supuesto, que la organización social sea para Russell el único fin valioso de la vida. De hecho, es más un medio que un fin, un medio para la promoción de una vida buena. El hombre tiene impulsos adquisitorios y de pillaje; y es función esencial del Estado controlar la manifestación de tales impulsos en los individuos y en los grupos, como sería función del gobierno internacional controlar la manifestación de tales impulsos en los distintos Estados. Pero el hombre tiene también impulsos creativos, «impulsos dirigidos a poner en el mundo algo que nadie pueda quitar».[1295] Y es función del gobierno y la ley facilitar la manifestación de tales impulsos, en lugar de controlarlos. Aplicado esto al gobierno internacional,

significaría que las distintas naciones deben tener libertad para desarrollar sus propias culturas y formas de vida.

El análisis de la dinámica social hecho por Russell, basado en la idea del poder, sin duda se expone a la crítica, por demasiado simplista. Pero lo que hay que notar es que Russell ha subordinado consecuentemente el hecho al valor, en el sentido de que ha insistido siempre en la primacía de los fines éticos y en la necesidad de organizar la sociedad humana con vistas a facilitar el desarrollo armonioso de la personalidad humana. No es preciso decir que Russell no pretende que su juicio sobre los fines éticos de la organización social y política y sobre lo que constituye una vida buena esté exento de su propio análisis del juicio de valor. Russell admitiría que tales juicios expresan deseos personales, recomendaciones personales. Y es evidente que por esta misma razón no los considera pertenecientes a la filosofía en un sentido estricto.

6. La actitud de Russell frente a la religión.

Aparte de señalar que Russell abandonó la fe en Dios a temprana edad, no hemos dicho nada todavía sobre su actitud con respecto a la religión. Sería en vano buscar una profunda filosofía de la religión en sus escritos. Pero puesto que se ha referido a menudo al tema, parece apropiado dar una idea general de sus opiniones.

Aunque, como J. S. Mill antes que él, Russell sin duda cree que el mal y el sufrimiento en el mundo constituyen una objeción irrefutable contra la fe en un Dios definido como infinitamente bueno y omnipotente, tampoco diría que pueda demostrarse la no existencia de un ser divino trascendente al mundo. Así, técnicamente hablando, Russell es agnóstico. Al propio tiempo, no cree que haya ninguna prueba real de la existencia de Dios. Y es indudablemente claro, por el carácter general de su filosofía, que excluye los argumentos tradicionales de la existencia de Dios. En un análisis fenomenológico de la causalidad, no puede ser válida la inferencia causal de un ser metafenoménico. Y si «el orden, la unidad y la continuidad son invenciones humanas, exactamente como lo son los catálogos y las enciclopedias»,[1296] no nos puede llevar muy lejos un argumento basado en el orden y la finalidad del mundo. En cuanto a los argumentos aducidos por varios científicos modernos, no hay, por ejemplo, nada en la evolución que justifique la hipótesis de que sea manifestación de un fin divino. Y aun cuando pudiera probarse la tesis de que

el mundo tuvo un principio en el tiempo, no podemos inferir que fuera creado. Porque pudo empezar espontáneamente. Tal vez parezca extraño que haya sido así; «pero no hay ninguna ley de la naturaleza que nos diga que las cosas que nos carecen extrañas no deban ocurrir».[1297]

No obstante, aunque Russell no cree que haya ninguna prueba para demostrar la existencia de Dios, ha dicho claramente que la fe en Dios en sí misma no podría producirle más reacción hostil que la fe en los cuentos de hadas. Sería simplemente un ejemplo de una fe confortante, pero sin fundamento, en una entidad hipotética, que no haría del hombre un ciudadano peor del que sería de otro modo. Los ataques de Russell van dirigidos principalmente contra las instituciones religiosas cristianas que, a su parecer, han hecho en general más daño que bien; y contra la teología, sólo en cuanto se la ha invocado para apoyar la persecución y las guerras religiosas y en cuanto ha justificado la prevención de ciertos medios para ciertos fines que Russell consideraba deseables.

Al propio tiempo, aunque Russell escribe a menudo con acento volteriano, no es un simple descendiente de les *philosophes*. Confiere un cierto valor a lo que podríamos llamar emoción religiosa y a la actitud religiosa que muestra un serio interés por la vida. Y en la medida en que puede decirse que tiene una religión, se encuentra ésta en la vida del «espíritu» esbozada en *Los principios de reconstrucción social*. Es cierto que este libro aparece en 1916, pero en una fecha muy posterior Russell ha dicho que la expresión de su propia religión personal que considera «menos insatisfactoria es la desarrollada en *Reconstrucción social*».[1298]

No nos interesa ahora la polémica de Russell contra el cristianismo. Baste señalar que si bien en ocasiones paga tributo, por ejemplo, al ideal del amor y a la idea cristiana del valor del individuo, predomina el ataque, antes que la alabanza. Y si es cierto que Russell sin duda llama la atención sobre ciertas conocidas manchas negras de la historia del cristianismo, tiende a exagerarlas y, a veces, sacrifica la exactitud a la burla y el sarcasmo. Más importante aquí, sin embargo, es la consideración de que nunca ha intentado disociar sistemáticamente lo que para él tiene un valor en religión, de la fe teológica. Si lo hubiera hecho, posiblemente habría repensado su posición, aunque quizá sea demasiado esperar que se hubiera preguntado seriamente si Dios no es en cierto sentido un presupuesto implícito de algunos de los problemas que él mismo ha planteado.

7. La naturaleza de la filosofía según Russell.

No es posible resumir en una sola frase el concepto de Russell sobre la naturaleza de la filosofía, porque habla de distintos modos en distintas épocas.[1299] Y no se ha preocupado nunca de atar cabos y de demostrar detalladamente su mutua adecuación, cómo forman todos ellos un esquema inteligible. Se ha preocupado demasiado por sacar a flote el nuevo tema que cada vez tenía a mano. Al mismo tiempo, no creo que sea muy difícil comprender cómo llegó a expresar ideas bastante distintas sobre la naturaleza y los límites de la filosofía. Tampoco es muy difícil descubrir elementos permanentes en su concepto de filosofía. En lo que se refiere a su móvil básico, la filosofía ha sido siempre para Russell la búsqueda del conocimiento, de la verdad objetiva. Y ha manifestado su convicción de que una de las funciones principales de la filosofía es la de comprender e interpretar el mundo, e incluso descubrir, en la medida de lo posible, la naturaleza última de la realidad. Es cierto que Russell cree que en la practica los filósofos a menudo han querido demostrar creencias preconcebidas; y se ha referido a la famosa afirmación de Bradley de que la metafísica consiste en encontrar malas razones para lo que uno cree por instinto. Está convencido también de que en la práctica algunos filósofos se han servido del pensamiento y del raciocinio para establecer ciertas verdades confortantes en las cuales han creído ver un valor pragmático. Además, al comparar los fines y ambiciones de la filosofía con los fines realmente alcanzados, ha venido a decir a veces que la ciencia era el único medio de adquirir lo que propiamente puede llamarse conocimiento. Pero todo esto no impide que respecto a lo que debe ser la actitud, los motivos y los fines del filósofo, Russell haya sostenido lo que podría definirse propiamente como un punto de vista tradicional. Ello es manifiesto en sus primeros escritos; y también en su ataque posterior contra la filosofía «lingüística», es decir, contra la filosofía que trata exclusivamente de proyectar el llamado lenguaje corriente, basándose, en la idea de que los filósofos representantes de tal tendencia han abandonado la importante función de comprender el mundo.[1300]

Como hemos dicho ya, sin embargo, el método al cual Russell concede mayor importancia es el análisis. En filosofía general esto significa que el filósofo parte de un saber común o de lo que se concibe como tal saber. Este saber constituye los datos del filósofo. Reduce luego tal complejo de saber, expresado en proposiciones a veces algo vagas y a menudo lógicamente interdependientes, a un número de proposiciones que intenta formular en la forma más simple y exacta posible. Tales proposidones pasan a formar parte luego de una cadena deductiva, dependiendo lógicamente de unas proposiciones iniciales que hacen las veces de premisas. «El descubrimiento de tales premisas pertenece a la filosofía; pero la función de deducir el conocimiento común de ellas pertenece a las matemáticas, si se interpretan las ‘matemáticas’ en un

sentido algo liberal.»[1301] Con otras palabras, la filosofía procede por análisis lógico de lo complejo y relativamente concreto a lo más simple y abstracto. Difiere, pues, de las ciencias especiales, que proceden de lo más simple a lo más complejo, y también de las matemáticas puramente deductivas.

No obstante, el filósofo puede encontrarse con que algunas de las premisas implicadas en un cuerpo común de supuesto conocimiento son en sí mismas dudosas. Y el grado de probabilidad de toda consecuencia dependerá del grado de probabilidad de la premisa más dudosa. Así, el análisis lógico no sólo sirve al fin de descubrir las proposiciones o premisas iniciales implicadas. Sirve también para ayudarnos a apreciar el grado de probabilidad inherente a lo que suele entenderse por conocimiento, a las consecuencias de las premisas.

Es muy probable, pues, que el método del análisis se lo sugirieran a Russell sus trabajos de lógica matemática. Y es también comprensible que haya hablado de la lógica como de la esencia de la filosofía, declarando que después de analizar adecuadamente cada problema filosófico se descubre, o bien que no es un problema filosófico en absoluto, o que es un problema lógico, es decir, que es un problema de análisis lógico.[1302] Tal análisis está inspirado en el principio de la economía o de la navaja de Ockham, y conduce al atomismo lógico.

Hemos observado, sin embargo, cómo Russell se convirtió a la teoría wittgensteiniana de las proposiciones de la lógica formal y de la matemática pura como sistemas de «tautologías». Y si estudiamos el tema desde este punto de vista, es perfectamente comprensible que haya remarcado la diferencia entre la lógica y la filosofía. Por ejemplo, dice, '‘afirmo que la lógica no es una parte de la filosofía».[1303] Pero decir que la lógica formal, como sistema de tautologías, queda fuera de la filosofía no es ciertamente incompatible con la insistencia en la importancia filosófica del análisis lógico, el análisis reductivo que ha caracterizado el pensamiento de Russell. Es cierto que a medida que sus primeros trabajos de lógica matemática han ido quedando lejos, Russell ha tendido cada vez menos a hablar de la lógica como esencia de la filosofía. Y a medida que ha acentuado el carácter provisional de las hipótesis filosóficas, ha ido ensanchando la distancia entre la filosofía y la lógica en sentido estricto. Así, no se puede decir que Russell no haya cambiado su posición filosófica. En último término, después de haber dicho que la lógica es la esencia de la filosofía, ha declarado que la lógica no es en absoluto parte de la filosofía. Al mismo tiempo hay que recordar que cuando Russell afirmó lo primero quería decir, por lo menos en parte, que el método de la filosofía es o debe ser el del análisis lógico. Y nunca ha dejado de creer en el valor de tal método.

Pero aunque Russell haya conservado su fe en el valor del análisis reductivo, que es un elemento característico de su pensamiento, y haya defendido este tipo de análisis contra la crítica más reciente, es innegable que su concepción general de la

filosofía ha sufrido un cambio considerable. Hemos visto que en una época distinguía entre el método filosófico, por una parte, y el método científico por otra. Más tarde, sin embargo, vemos que dice que el filósofo debería aprender de la ciencia «los principios, los métodos y las concepdones generales».[1304] Con otras palabras, los estudios de Russell sobre la reladón entre la filosofía y la denda, estudios que realizó posteriormente a su trabajo en lógica matemática y a la primera concepción y uso del análisis reductivo, tuvieron una influencia considerable en su idea general de la filosofía. Así, si en la época en que decía que la lógica era la esencia de la filosofía parecía querer dar a entender que si los problemas filosóficos se analizaran adecuadamente y se redujeran a problemas simples y precisos podrían resolverse uno por uno, más tarde vino a poner de relieve la necesidad, en filosofía, de hipótesis exhaustivas y arriesgadas. Al mismo tiempo, ha demostrado una marcada tendencia a poner en cuestión la capacidad del filósofo para encontrar soluciones reales a sus problemas. Tal vez las notas siguientes sobre las ideas de Russell acerca de la relación entre la filosofía y las ciencias empíricas sirvan para hacer más inteligible la diferencia entre sus distintas declaraciones.

La filosofía, según Russell, presupone a la ciencia, en el sentido de que debe construirse sobre la base de un conocimiento empírico.[1305] Sin embargo, en cierto sentido debe trascender a la ciencia. Es evidente que el filósofo no se halla en mejor posición que el científico para resolver los problemas que pertenecen a la ciencia. La filosofía debe tener, pues, problemas propios, y cumplir una determinada función. ¿Cuál es esa función?

Russell ha dicho que la parte más importante de la filosofía consiste en la crítica y aclaración de ciertas nociones que tienden a ser consideradas últimas y a ser aceptadas sin someterlas a la crítica.[1306] Tal programa abarca seguramente el examen crítico y la «justificación» de la inferencia científica a la cual nos hemos referido en el capítulo anterior. Pero incluye también la crítica y aclaración de una serie de conceptos que se suponen básicos, tales los del entendimiento y los objetos físicos. Y el cumplimiento de esta función conduce en Russell, como hemos visto, a la interpretación del entendimiento y los objetos físicos como elaboraciones lógicas a partir de unos hechos. Pero hemos visto también que Russell no entiende el análisis reductivo, a tal propósito, como si fuera simplemente un asunto lingüístico, es decir, como si se tratara sólo de encontrar otro lenguaje que sustituyera al del entendimiento y los objetos físicos. En un sentido real, Russell concibe como fin del lenguaje un conocimiento de los constituyentes últimos del universo. Y las entidades de la ciencia física, los átomos, los electrones, etc., se interpretan como elaboraciones lógicas. El análisis filosófico, por lo tanto, no trasciende la ciencia en el sentido de tratar de aclarar unos conceptos confusos que la ciencia da por supuestos. A nivel científico, el concepto de átomo no es confuso. Y si lo es, difícilmente será labor del filósofo el

aclararlo. La filosofía trasciende a la ciencia en el sentido de que propone hipótesis metafísicas u ontológicas.

No es de extrañar, pues, que Russell haya dicho que uno de los trabajos propios de la filosofía es el de aventurar hipótesis arriesgadas sobre el universo. Pero esto plantea por lo menos una pregunta. Tales hipótesis ¿deben considerarse exclusivamente como hipótesis que la ciencia no puede todavía confirmar o refutar, aunque en principio podría hacerlo? ¿O es que el filósofo puede proponer hipótesis que en principio no son verificables por la ciencia? En otras palabras, ¿la filosofía tiene o no tiene unos problemas característicamente suyos sobre el universo?

Russell habla, de hecho, de los problemas de la filosofía como de problemas que «por lo menos en el momento actual no pertenecen a ninguna de las ciencias especiales»,[1307] y que por lo tanto la ciencia no está todavía en situación de resolver. Más aún, si las hipótesis de la ciencia son provisionales, mucho más provisionales y tentativas son aún las hipótesis que propone la filosofía como soluciones para sus problemas. De hecho, «la ciencia es lo que más o menos se conoce, y la filosofía es lo que no se conoce».[1308] Es cierto que Russell ha reconocido que esta afirmación tenía un sentido jocoso; pero cree que es un donaire justificable si se añade que «la especulación filosófica sobre lo que todavía no conocemos ha demostrado ser un valioso precedente del conocimiento científico exacto».[1309] Si se verifican las hipótesis filosóficas, pasan a formar parte de la ciencia y dejan de ser filosóficas.

Este punto de vista representa el que podríamos llamar aspecto positivista de Russell. No pretendo decir que haya sido jamás un «positivista lógico». Porque, como hemos visto, ha rechazado siempre el criterio positivista lógico del significado. Cuando dice que las hipótesis filosóficas no verificadas no constituyen un conocimiento, no está diciendo que no tengan sentido. Al propio tiempo, la afirmación de que «todo conocimiento *definido* —diría yo— pertenece a la ciencia»,[1310] puede definirse como positivista, si por positivismo entendemos la teoría de que sólo la ciencia proporciona un conocimiento positivo del mundo. Hay que notar, sin embargo, que cuando Russell hace declaraciones de este tipo parece olvidar que, con su teoría de los postulados indemostrables de la inferencia científica, es difícil que pueda decirse confiadamente que la ciencia nos da un conocimiento definido, aunque, sin duda, todos creamos que pueda hacerlo.

Esta actitud positivista, sin embargo, no es más que un aspecto de la concepción de Russell sobre los problemas de la filosofía. Porque se ha referido también al filósofo como aquel que se plantea problemas que en principio no pueden recibir una solución científica. Es cierto que en general parece referirse a la filosofía en su sentido popular o histórico. Pero también nota que «casi todos los problemas de mayor interés para úna mente especulativa son los que la ciencia no puede resolver».[1311] Además, es fundón de la filosofía estudiar tales problemas —por ejemplo, el del

fin o fines de la vida— aun cuando no pueda resolverlos. Sin duda, tales problemas serian esencialmente problemas filosóficos. Y aun cuando Russell se muestra escéptico acerca del poder de la filosofía para resolverlos, sin duda no los considera faltos de sentido. Al contrario, «una de las funciones de la filosofía es la de conservar vivo el interés por tales problemas».[1312]

Hay en realidad desconcertantes yuxtaposiciones de afirmaciones contradictorias en los escritos de Russell. Por ejemplo, en el mismo párrafo en que nos dice que «la filosofía debe darnos a conocer los fines de la vida»,[1313] afirma también que «la filosofía no puede determinar por sí misma los fines de la vida».[1314] Además, después de decir, como ya hemos indicado, que la filosofía debe mantener vivo el interés por problemas como el de si el universo tiene un determinado fin, y que «un cierto tipo de filosofía es una necesidad incluso para los dados a pensar menos»,[1315] sigue diciendo que «la filosofía es un estado del desarrollo intelectual, y que no es compatible con la madurez mental».[1316]

Es posible, por supuesto, hacer desaparecer tales inconsistencias aparentes señalando las distinciones adecuadas de significado y contexto. Pero no es preciso que nos embarquemos ahora en exégesis detalladas de este tipo. Interesa más indicar que en el concepto que tiene Russell de la filosofía confluyen dos actitudes principales. Por una parte se da profunda cuenta de que, gracias a su búsqueda impersonal de la verdad y a Su indiferencia con respecto a las creencias preconcebidas y a lo que uno quisiera que fuese verdad, la ciencia constituye un modelo del pensar teorético, y que la filosofía metafísica tiene a este respecto un mal historial. Está convencido también de que si bien las hipótesis científicas son siempre provisionales y están sometidas a una posible revisión, la ciencia nos acerca más que ninguna otra actividad al conocimiento definido sobre el mundo, dentro de nuestra capacidad. De ahí afirmaciones como «todo lo que puede conocerse, puede conocerse por medio de la ciencia».[1317] Desde este punto de vista la solución ideal sería que la filosofía cediera el paso a la ciencia. Y si no puede hacerlo en la práctica, puesto que siempre habrá problemas que la ciencia no podrá resolver, la filosofía por lo menos debería ser lo más «científica» posible. Es decir, el filósofo debería resistir la tentación de usar la filosofía para demostrar sus creencias preconcebidas o consoladoras, o como medio de salvación.[1318] Y los juicios concretos de valor, así como las reflexiones que dependen de ellos, deberían excluirse de la filosofía «científica».

Por otra parte, no sólo sabe muy bien Russell que la «filosofía», en el sentido popular e histórico del término, cubre un campo mucho mayor del que se admitiría bajo el concepto de filosofía «científica», sino que es consciente también de que hay problemas significativos e importantes que la ciencia no puede resolver y, sin embargo, el conocimiento de ellos amplía nuestros horizontes mentales. Se niega a

descartar tales problemas como faltos de sentido. Y aun cuando cree que «lo que la ciencia no puede descubrir, no puede conocerlo la humanidad»,[1319] está convencido también de que si tuvieran que olvidarse tales problemas «se empobrecería la vida humana»,[1320] aunque sólo sea porque ellos nos muestran los límites del conocimiento científico. Con otras palabras, una cierta tendencia hacia el positivismo en un sentido general, queda contrarrestada por el sentimiento de que el mundo tiene aspeaos enigmáticos, y que negarse a reconocerlos es expresión de un dogmatismo injustificado o de un filisteísmo cerrado.

Podríamos expresarlo de la siguiente manera: según sus propias palabras, uno de los motivos que despertaron en Russell el interés por la filosofía fue el deseo de descubrir si la filosofía podía proporcionar algún apoyo a ciertos tipos de creencia religiosa.[1321] También acudió a la filosofía a fin de adquirir un cierto conocimiento. Y en ambas cosas quedó decepcionado. Llegó a la conclusión de que la filosofía no podía proporcionarle ni un fundamento Oracional de la fe religiosa, ni ninguna certeza en ningún campo. Estaban, por supuesto, las matemáticas; pero las matemáticas no son filosofía. Russell llegó, pues, a la conclusión de que la ciencia, por muy provisionales que sean sus hipótesis y aunque la inferencia científica tenga que apoyarse hasta cierto punto en unos postulados indemostrables, es la única fuente de lo que puede llamarse razonablemente conocimiento definido. Así, la filosofía en un sentido estricto no puede ser mucho más que filosofía de la ciencia y teoría general del conocimiento, además de poder examinar los problemas que la ciencia no es capaz todavía de resolver, pero cuyo planteamiento y discusión puede constituir un estímulo valioso para la ciencia, proporcionándole el necesario elemento de visión anticipadora. Al propio tiempo, a Russell le ha interesado siempre mucho el bienestar de la humanidad, tal como él lo ve. Y por esto, jamás ha dudado en trascender los límites de la filosofía «científica» y tratar aquellos temas que implican juicios explícitos de valor y que sin duda quedan incluidos dentro de la «filosofía», en el sentido popular del término. En cualquier caso, muchas de las aparentes inconsistencias de su pensamiento se explican teniendo en cuenta tales consideraciones. Otras tal vez se deban principalmente a su aversión a volver sobre sus escritos y ponerse de acuerdo sobre el uso del mismo término o, de lo contrario, explicar en cada ocasión el sentido exacto de sus términos. Y tal vez sea también importante señalar que en tanto Russell ha recomendado y el desmenuzamiento de los problemas filosóficos mediante el análisis lógico, sin embargo ha apreciado siempre la grandeza y la atracción de las hipótesis y teorías de conjunto.

8. Algunas observaciones críticas.

En 1950 Russell recibió el Premio Nobel de literatura. Y no cabe duda de que es un escritor elegante y, si se prescinde de una cierta arbitrariedad en el uso de la terminología, claro. Evidentemente, sus tempranos trabajos sobre lógica matemática no están al alcance del gran público. Pero, aparte de ello, ha llevado el pensamiento filosófico a un amplio círculo de lectores que no podrían embarcarse en la primera *Crítica* de Kant o en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. En cuanto al estilo literario se sitúa, pues, en la tradición de Locke, Hume y J. S. Mill, aunque sus escritos más populares nos recuerdan más a los filósofos franceses de la Ilustración. De hecho, para el gran público, Russell se ha convertido en el patrón del racionalismo y del humanismo no religioso.

Entre los filósofos nadie discute, evidentemente, la influencia de Russell en la moderna filosofía británica y en las corrientes similares de pensamiento en otros países. En algunos países, principalmente en Alemania, se ha dado sin duda una tendencia a relegarlo a un mero «empirista» que hizo alguna cosa buena sobre matemáticas en sus primeros días. No obstante, Russell ha tratado problemas filosóficos de interés e importantes, como son los fundamentos de la inferencia científica y la naturaleza de los juicios de valor. Y aunque algunos devotos del culto del lenguaje ordinario tal vez hayan criticado el análisis reductivo de Russell, creo yo que tal crítica es totalmente inadecuada si se construye en términos simplemente lingüísticos. Por ejemplo, si se interpreta el análisis reductivo como si en principio «Rusia invadió Finlandia» pudiera traducirse a un número determinado de sentencias en las cuales el término «Rusia» no apareciera, sino que sólo se mencionara una serie de individuos,[1322] siendo tal la relación entre la sentencia original y la traducción que si la primera fuera verdadera (o falsa) la segunda sería verdadera (o falsa) y *viceversa*, en tal caso la implicación ontológica es que el Estado no es en absoluto una entidad separada de sus miembros. Y parece una crítica totalmente inadecuada si se indica simplemente que en el lenguaje ordinario no podemos dejar de usar términos como «Rusia». Y esto es suficiente verdad. Pero queremos saber entonces cuál es la implicación ontológica de este punto de vista. ¿Tendremos que decir que el Estado es algo además de sus miembros? Y si no lo es, ¿cómo puede aclararse el concepto de Estado? ¿Apelando a unas relaciones determinadas entre unos individuos? ¿Y qué tipo de relaciones? Pueden contestarse tales preguntas observando los modos en que los términos como «Estado» se usan en realidad. Pero es obvio que, al observarlo, tendremos que referirnos a factores extralingüísticos. De igual modo, para criticar la afirmación de que, por ejemplo, el mundo es la clase de las cosas, no basta apelar al hecho de que no podemos dejar de referirnos a «el mundo». Esto es cierto. Pero entonces tenemos todo el derecho a preguntar: «¿Quiere

usted decir que no podemos considerar propiamente al mundo como a la clase de las cosas? En tal caso, ¿cómo lo concibe usted? Tal vez su forma de concebirlo sea mejor, pero queremos conocer cuál es».

No es la intención de estas notas, sin embargo, dar una justificación general del uso que hace Russell del análisis reductivo. Porque puede ocurrir muy bien que al examinar un ejemplo particular de tal análisis, encontremos que falta un elemento esencial. Y en mi opinión, esto se verifica, por ejemplo, en el caso del análisis del yo. En una época, como hemos visto, Russell creyó que la fenomenología de la conciencia o del conocer implicaba que el «sujeto-yo» no podía ser eliminado. Más tarde, sin embargo, definía al yo como la elaboración lógica a partir de unos hechos, desarrollando con ello el fenomenismo de Hume. Pero me parece perfectamente claro que cuando se traducen unas sentendas que empiezan con el pronombre «yo» a otras sentencias en donde no se mendonan más que «hechos» y la palabra «yo» no aparece, se ha omitido simplemente un elemento esendal de la sentencia primitiva, con el resultado de que la traducción es inadecuada. En un cierto sentido Wittgenstein lo vio muy bien al hablar en el *Tractatus* del sujeto metafísico. Es cierto que indicaba que si yo escribiera un libro sobre lo que he encontrado en el mundo, no podría mendonar el sujeto metafísico. Pero no podría mencionarlo sencillamente porque és un sujeto y no un objeto, no es uno de los objetos que «yo» encuentro en el mundo. La psicología empírica, pues, puede trabajar sin el concepto del ego o «sujeto-yo» metafísico o trascendental. Pero para la fenomenología de la conciencia es ineliminable, como Wittgenstein parece haber visto. Russell, sin embargo, trató de eliminarlo suprimiendo la conciencia. Y no creo que su intento haya sido un éxito. Lo cual no representa, por supuesto, una prueba contra el análisis reductivo como tal. Lo que es realmente superfluo debería tratarse, sin duda, con la navaja de Ockham. Pero esto no significa en modo alguno que todo lo que Russell creyera superfluo sea superfluo. No obstante, el intento de eliminar lo ineliminable puede tener un valor pragmático, en el sentido de que puede servir para indicar lo que no puede ser eliminado por el análisis.

Tal vez mis palabras den la impresión de que considero el análisis reductivo como *el* método filosófico, aunque no estoy de acuerdo con algunas de sus aplicaciones hechas por Russell. Pero sería una impresión falsa. Creo que el análisis reductivo tiene sus aplicaciones. No veo cómo pueda objetársele como *un* posible método. Pero ciertamente no creo que sea el único método filosófico. Por un lado llegamos a ser conscientes del «sujeto-yo», el yo trascendental, por el método de la reflexión trascendental, no por el análisis reductivo. Es cierto que he dicho que el fracaso del análisis reductivo en su intento de eliminar el «sujeto-yo» tal vez sirva para llamar la atención sobre el tema. Pero, de hecho, el fracaso sirve a tal fin sólo si estimula a una transición hacia la fenomenología, hacia la reflexión trascendental. El fracaso como tal simplemente nos deja perplejos, como le ocurrió a David Hume. Por otro lado, si

se parte del supuesto de que el análisis reductivo es el método filosófico, esto parece presuponer una metafísica, una metafísica «atómica» opuesta a la metafísica «monista» del idealismo absoluto. Y si nuestra elección supone una metafísica, no tenemos derecho a pretender que tal metafísica sea la única «científica», a no ser que al dar cuenta de la experiencia ella lo haga con un éxito uniforme que no consiguen otros métodos.

Pasemos a otro aspecto. Hemos visto que Russell ha tratado de alcanzar una determinada certeza. Y ha dicho que «la filosofía surge de una obstinación poco frecuente por llegar a un conocimiento real».[1323] Esto presupone que la realidad, el universo, es inteligible.[1324] Pero unos pocos años más tarde nos dice que «el orden, la unidad y la continuidad son invenciones humanas».[1325] Con otras palabras, el hombre, el entendimiento humano, impone la inteligibilidad al universo. Lo que le permite a Russell hacer suya, por ejemplo, la afirmación del astrónomo Sir James Jeans de que el mundo debería concebirse como la expresión del pensamiento de un matemático divino. Porque el hecho de que el mundo pueda interpretarse en términos de física matemática debe atribuirse a la habilidad del físico para imponer una determinada cuadrícula. Claro que podría decirse que aunque el intento original por entender el mundo presupone su inteligibilidad, tal presupuesto no es más que una hipótesis, y que Russell más tarde llega a la conclusión de que tal hipótesis no se verifica. Pero la refutación de la hipótesis es consecuencia de un examen del mundo, análisis que a su vez presupone la inteligibilidad de lo que se examina o analiza. Y en cualquier caso, si el orden, la unidad y la continuidad son invenciones humanas, ¿ qué ocurre con la afirmación de que la ciencia proporciona un conocimiento definido? Parece que lo único que proporciona es un conocimiento del entendimiento humano y de sus operaciones. Y exactamente lo mismo puede decirse, sin duda, de los resultados del análisis reductivo de Russell. Pero en cualquier caso, ¿podemos creer realmente que la ciencia no nos proporciona ningún conocimiento objetivo del mundo extramental? Nadie negaría que la ciencia «funciona», que tiene un valor pragmático. En tal caso, sin embargo, se plantea inmediatamente la pregunta de si el mundo no debe tener unas determinadas características inteligibles para que la ciencia posea tal valor pragmático. Y si se reconoce la inteligibilidad de la realidad, queda abierta de nuevo la puerta a problemas metafísicos que Russell tiende a despreciar olímpicamente.

Para acabar: el conjunto de las realizaciones literarias de Russell, desde la lógica matemática abstracta hasta la novela,[1326] resulta en extremo admirable. En la historia de la lógica matemática tiene evidentemente un puesto asegurado. En filosofía general, su desarrollo del empirismo con la ayuda del análisis lógico, junto con su reconocimiento de los límites del empirismo como teoría del conocimiento, constituye una fase importante en el moderno pensamiento filosófico británico. En

cuanto a sus escritos populares sobre ética, política y teoría social, es obvio que no pueden situarse al mismo nivel que, por ejemplo, *Conocimiento humano*, y mucho menos que *Principia Mathematica*. No obstante, revelan una personalidad interesante, un humanista que ha dicho, por ejemplo, que el entendimiento le ha llevado a la conclusión de que no hay nada en el universo superior al hombre, por más que sus emociones se rebelen violentamente. Admite que siempre ha deseado encontrar en la filosofía una justificación de las «emociones impersonales». Y aun cuando no ha llegado a encontrarla, dice, «los que intentan hacer una religión del humanismo, que no reconoce nada mayor que el hombre, no satisfacen mis emociones».[1327] Russell puede ser el gran patrón del humanismo no religioso en Gran Bretaña del siglo actual; pero tiene sus reservas, por lo menos en el nivel emotivo.

Es, pues, difícil clasificar a Russell sin ambigüedades, por ejemplo, como «empirista» o como «humanista científico». Pero ¿por qué hacerlo? Después de todo, se trata de Bertrand Russell, un individuo distinto y no simplemente el miembro de una clase. Y si en su edad avanzada se ha convertido, por decirlo así, en una institución nacional, ello se debe no sólo a sus escritos filosóficos, sino también a su compleja y poderosa personalidad, aristócrata, filósofo, demócrata y defensor de diversas causas a un tiempo. En realidad, es natural que los que defendemos firmemente unas creencias muy distintas de las suyas, y aun atacadas por él, deploremos ciertos aspectos de su influencia. Pero esto no debe ocultarnos el hecho de que Russell es uno de los ingleses más notables de la centuria.

EPÍLOGO

Hemos visto que aunque Bertrand Russell se ha mostrado a menudo muy escéptico en cuanto a la capacidad del filósofo para proporcionarnos un conocimiento definido del mundo, y realmente ha simpatizado muy poco con los filósofos que pretenden que su sistema particular represente la verdad final y definitiva, siempre ha creído a la filosofía motivada por el deseo de entender el inundo y la relación del hombre con éste. Aun cuando en la práctica la filosofía sólo puede aportar «una forma de ver los resultados de la investigación empírica, un marco, por decirlo así, para disponer los hallazgos de la ciencia en un cierto orden»,[1328] tal idea, según la expresa Russell, presupone que la ciencia nos ha proporcionado nuevas formas de ver el mundo, nuevos conceptos que la filosofía debe tomar como punto de partida. El alcance de sus resultados tal vez sea limitado, pero lo que en último término a él le interesa es el mundo.

En un sentido importante, G. E. Moore estuvo mucho más cerca de ser un revolucionario. Y, en efecto, no formuló ningún dogma restrictivo sobre la naturaleza y los límites de la filosofía. Pero, como hemos visto, en la práctica se dedicó exclusivamente al análisis tal como él lo entendía. Y la consecuencia de su ejemplo fue fomentar la convicción de que la filosofía trata en primer término del análisis del significado, es decir, del lenguaje. Es cierto que Russell desarrolló el análisis lógico y a menudo trató del lenguaje; pero trató también de muchas otras cosas. Ambos, por supuesto, se fijaron, cada uno a su manera, en el análisis. Pero, al mirar hacia atrás, nos parece Moore, más que Russell, el precursor, a fuerza de ejemplos y no de teoría explícita, de la idea de que la función del filósofo es el análisis del lenguaje ordinario.

No obstante, para una afirmación dogmática y explícita de la naturaleza y los límites de la filosofía tenemos que volver a Ludwig Wittgenstein. Hemos indicado que fue Wittgenstein quien convirtió a Russell a la idea de que las proposiciones de la lógica y de la matemática pura son «tautologías». En el *Tractatus Logico-Philosophicus*[1329] Wittgenstein explica que por tautología entiende una proposición que es verdadera o falsa en todos sus estados posibles y a la que, por lo tanto, se opone una contradicción que no es verdadera en ninguno de los estados posibles. Una tautología, pues, no nos da ninguna información sobre el mundo, en el sentido de decirnos que las cosas son de un modo determinado, cuando podrían ser de otro. En cambio, una «proposición», en tanto distinta de una tautología, es una descripción o representación de un posible hecho o una situación del mundo. En este sentido, una proposición es ora verdadera ora falsa; pero no podemos saber, investigando su significado (*Sinn*) si es verdadera o falsa. Para saberlo tenemos que compararla, por decirlo así, con la realidad, con los hechos empíricos.[1330] Por una parte tenemos, pues, las tautologías de la lógica y de la matemática pura, que son necesariamente

verdaderas, pero no nos dan una información empírica del mundo, mientras por otra parte hay proposiciones, afirmaciones empíricas, que nos dicen algo sobre las cosas del mundo, pero que nunca son necesariamente verdaderas.

Ahora bien, Wittgenstein identifica las proposiciones —según el uso técnico que del término se hace en el *Tractatus*— con las proposiciones de la ciencia natural.[1331] Tal identificación parece ser indebidamente restrictiva. Porque no hay ninguna razón —en las premisas de Wittgenstein, se entiende— que justifique que una afirmación empírica ordinaria, a la cual normalmente no se calificaría de afirmación científica, deba ser excluida de la clase de las proposiciones. Pero Wittgenstein presumiblemente admitiría esto, a despecho de la identificación de la totalidad de las proposiciones con la totalidad de las ciencias naturales. En cualquier caso, lo que importa es que las proposiciones no son filosóficas. Una afirmación científica no es una proposición filosófica. Tampoco lo es, por supuesto, una afirmación como «el perro está debajo de la mesa». Ni son proposiciones filosóficas las tautologías. Las matemáticas no son más filosofía que las ciencias naturales. Es decir, que en el esquema de Wittgenstein no hay lugar para las proposiciones filosóficas. De hecho, no existen.[1332] Y si existieran, evidentemente no sería función de la filosofía enunciarlas.[1333]

¿Cuál es, pues, la función de la filosofía? Wittgenstein dice que consiste en la aclaración de las proposiciones.[1334] Y las proposiciones que deben ser aclaradas evidentemente no son las filosóficas. Sin duda, si tomamos literalmente la identificación que hace Wittgenstein de las proposiciones con las de las ciencias naturales, se sigue lógicamente que la función del filósofo es la de aclarar las proposiciones científicas. Sin embargo, no está nada claro cómo y de qué modo el filósofo pueda realizarla. Además, en tanto los positivistas lógicos del Círculo de Viena atribuyeron sin duda a la filosofía una función positiva modesta, como una especie de sirvienta de la ciencia,[1335] de lo que Wittgenstein dice en varios lugares del *Tractatus*[1336] parece desprenderse que piensa principalmente en una especie de terapéutica lingüística dedicada a aclarar la confusión lógica. Por ejemplo, como indica Russell, en el lenguaje ordinario o coloquial la forma gramatical de una sentencia a menudo disfraza la forma lógica. Así, el filósofo puede sentirse tentado a hacer afirmaciones «metafísicas» (por ejemplo, que «la montaña de oro» debe tener algún tipo de estado ontológico intermedio entre la existencia real y la no existencia) que son consecuencia de no haber entendido la lógica del lenguaje. El filósofo que se da cuenta de esto puede aclarar la confusión de su colega reestableciendo la sentencia en cuestión de modo que ponga de manifiesto su forma lógica, siguiendo las directrices de la teoría de las descripciones de Russell. Además, si alguien trata de decir algo «metafísico», puede indicársele que ha dejado de dar un significado

definido (*Bedeutung*, referencia) a uno o más términos. Un ejemplo dado por Wittgenstein, quien es especialmente parco en ellos en el *Tractatus*, es «Sócrates es idéntico». Porque la palabra «idéntico» no tiene sentido si se usa en esta forma, como adjetivo. Pero lo que dice Wittgenstein se aplicaría sin lugar a dudas, en ciertas condiciones, a una pregunta como «¿cuál es la causa del mundo?» Porque si partimos del supuesto de que la causalidad es una relación *entre* fenómenos, no tiene sentido preguntar por la causa de *todos* los fenómenos. Además, según las premisas de Wittgenstein, no podemos hablar del mundo como totalidad.[1337]

El *Tractatus* de Wittgenstein fue uno de los escritos que ejercieron influencia en el Círculo de Viena, el grupo de positivistas lógicos que más o menos se reunió bajo la dirección de Moritz Schlick (1882-1936), profesor de Filosofía de la Universidad de Viena.[1338] Y hay sin duda puntos de contacto entre el *Tractatus* y el positivismo lógico. Ambos coinciden, por ejemplo, en la definición del estado lógico de las proposiciones de la lógica y de la matemática pura, y en el hecho de que ninguna afirmación empírica es necesariamente verdadera.[1339] Además, tanto el *Tractatus* como el positivismo lógico excluyen las proposiciones metafísicas, en tanto se las considere como proveedoras, o capaces de serlo, de una información sobre el mundo que sea verdadera o falsa. Pero si bien en el *Tractatus* tal exclusión se sigue de la definición wittgensteiniana de la proposición, y de su identificación de la totalidad de las proposiciones con la totalidad de las proposiciones científicas, en el positivismo lógico se sigue de un criterio especial de significado, según el cual el significado de una proposición o afirmación empíricamente informativa se identifica con su modo de verificación, entendiéndose verificación en términos de experiencias sensibles posibles. Y, en cualquier caso, es discutible que tal criterio de significado esté necesariamente implicado por lo que Wittgenstein dice en el *Tractatus*. Seguramente, si una proposición afirma o niega una posible situación, no puede decirse que sepamos lo que significa, a no ser que tengamos suficiente conocimiento de las situaciones que la harían verdadera, para poder distinguir entre esta situación y las situaciones que la harían falsa. En este sentido, debemos saber lo que verificaría a la proposición. Pero esto no quiere decir necesariamente que el significado de una proposición o afirmación que nos dé una información empírica se identifique con su modo de verificación, si «modo de verificación» significa lo que nosotros o cualquier otro podríamos *hacer* para verificar la afirmación.

En cualquier caso, aun cuando tengan razón quienes creen que el criterio positivista-lógico del significado está contenido implícitamente en el Tractatus, parece haber una considerable diferencia de atmósfera entre esta obra y la actitud típica de los positivistas lógicos en la mejor época de su primitivo entusiasmo. Los positivistas reconocían en realidad que las afirmaciones metafísicas podían tener un significado emotivo-evocador;[1340] pero algunos de ellos por lo menos dejaron en

claro que en su opinión la metafísica era un conjunto de absurdos en el sentido popular y no simplemente técnico. Pero si consideramos lo que dice Wittgenstein sobre el tema metafísico,[1341] descubrimos una cierta seriedad y profundidad de pensamiento. Tratar de decir algo sobre el tema metafísico, el «sujeto yo» como un polo de la conciencia, es reducirlo inevitablemente a la condición de objeto. Todas las afirmaciones sobre el tema metafísico son, pues, intentos de decir lo que no se puede decir. Al propio tiempo, en un sentido real el sujeto metafísico se manifiesta como el límite de «mi mundo», como el correlato del objeto. Estrictamente hablando, ni siquiera esto puede decirse. Sin embargo, los esfuerzos por hacerlo pueden facilitar en cierto sentido nuestro «ver» lo que no puede ser dicho. Pero el «misticismo» que aparece ocasionalmente en el Tractatus no era del gusto de los positivistas lógicos.

En todos los sentidos el positivismo lógico se introdujo en Inglaterra mediante la publicación en 1936 de *Language*, *Truth and Logic* (*Lenguaje, verdad y lógica*) de A. J. Ayer (n. 1910).[1342] Esta obra, con su drástico y vivo ataque a la metafísica y a la teología, logró un *succès de scandale*; y sigue siendo probablemente la exposición más clara del positivismo lógico dogmático. Pero si el positivismo lógico, mediatizado por esta obra, sin duda consiguió una gran atención, no puede decirse que ganara un alto grado de aceptación entre los filósofos profesionales de Gran Bretaña.[1343] Por ello, el mismo profesor Ayer ha modificado considerablemente sus ideas, como puede verse en sus últimos escritos.[1344] Y ahora se admite en general que el positivismo lógico constituyó una interrupción en el desarrollo de la moderna filosofía británica.[1345]

Entre tanto, Wittgenstein estaba ocupado en cambiar sus puntos de vista.[1346] En el *Tractatus* había intentado exponer la «esencia» de la proposición. Y como consecuencia de su definición, el lenguaje descriptivo se situaba en una posición privilegiada. Porque sólo las afirmaciones descriptivas se consideraban poseedoras de sentido (*Sinn*). No obstante, Wittgenstein llegó a ver con mayor claridad la complejidad del lenguaje, el hecho de que hay muchos tipos de proposiciones, de las cuales constituyen sólo una clase las afirmaciones descriptivas. En otras palabras, Wittgenstein llegó a una visión más clara del lenguaje real como fenómeno vital complejo, como algo que en el contexto de la vida humana tiene muchas funciones o aplicaciones. Y tal interpretación fue acompañada por un cambio radical en su idea del significado. El significado se convirtió en el uso o la función y dejó de identificarse con la «descripción».

Si aplicamos estas ideas al positivismo lógico, la consecuencia es el destronamiento del lenguaje científico de su posición de único lenguaje privilegiado. Porque el positivismo lógico realmente significaba la selección del lenguaje científico como lenguaje modelo. Su criterio de significado, aplicado a las proposiciones

sintéticas en general, fue consecuencia de una extensión o extrapolación de un análisis especial de las afirmaciones científicas, en tanto predicciones de ciertas experiencias sensibles probables. Y, aparte del problema de si tal análisis de las afirmaciones científicas es sostenible, el destronamiento del lenguaje científico como lenguaje modelo implicó el abandono del criterio de significado aportado por el positivismo lógico, en tanto criterio general. Así, créase lo que se crea acerca de la relación exacta entre el *Tractatus* y el positivismo lógico, las últimas ideas de Wittgenstein sobre el lenguaje eran sin duda incompatibles con el positivismo lógico dogmático.

Al mismo tiempo, Wittgenstein no quería resucitar la idea del filósofo que había rechazado en el *Tractatus*, es decir, el filósofo capaz de ampliar nuestro conocimiento empírico del mundo mediante el pensamiento puro o la reflexión filosófica. La diferencia entre el concepto de la función de la filosofía dado en el Tractatus y el de *Philosophical Investigations* (*Investigaciones filosóficas*) no es la que hay entre un concepto revolucionario y un concepto tradicional. Wittgenstein reconoce que en el *Tractatus* intentaba reformar el lenguaje, interferir en su uso real identificando, por ejemplo, la proposición con la afirmación descriptiva, y en realidad —si tomamos literalmente su identificación de la totalidad de las proposiciones con la totalidad de las proposiciones de ciencias naturales— con la afirmación científica. En *Investigaciones filosóficas*, en cambio, nos dice que «la filosofía no debe interferir en el uso real del lenguaje; en último término, sólo puede describirlo».[1347] Negativamente, la filosofía descubre ejemplos de absurdos que resultan de no haber entendido los límites del lenguaje;[1348] positivamente, tiene la función de describir el uso real del lenguaje.

Lo que Wittgenstein pretende decir puede explicarse con la ayuda su propia analogía de los juegos.[1349] Supongamos que alguien me pregunta qué es un juego. Y supongamos que le contestó así: «Pues el tenis, el fútbol, el cricket, el ajedrez, el bridge, el golf, el racquets, el baseball son juegos. Y hay otros también: jugar a los indios, por ejemplo, o al escondite». El otro puede replicarme impacientemente: «Sé perfectamente bien todo lo que usted dice. Pero no le he preguntado a qué actividades se les llama corrientemente 'juegos'; le he preguntado qué es un juego, es decir, quería saber la definición de un juego, cuál es la esencia del 'juego'. Es usted como los jóvenes amigos de Sócrates quienes, al preguntarles qué es la belleza, empezaban a mencionar cosas o gente bella». A esto podría contestar: «¡Oh, ya entiendo. Usted cree que porque usemos una palabra, "juego", tiene que tener un solo significado, una única esencia. Pero esto es un error. Lo único que hay son juegos. Hay entre ellos, desde luego, similaridades de varios tipos. Algunos juegos se juegan con pelota, por ejemplo. Pero el ajedrez, no. Y aun en el caso de los juegos que se juegan con pelota, las pelotas son de distintos tipos. Piense en el fútbol, el cricket, el golf, el tenis. Es

cierto que los juegos tienen unas determinadas reglas, explícitas o implícitas. Pero las reglas cambian con los juegos. Y, además, tampoco sería adecuada una definición del "juego" a la luz de las reglas. Hay reglas de conducta estimadas en los tribunales, y sin embargo los procesos no suelen considerarse juegos. En otras palabras, la única respuesta adecuada a su primera pregunta es recordarle cómo se usa la palabra "juego" en el lenguaje ordinario. Tal vez no le satisfaga. Pero en tal caso estará sin duda dándole vueltas aún a la idea errónea de que tiene que haber un único significado, una única esencia, que corresponda a cada nombre común. Si insiste en que debemos encontrar tal significado o esencia, en realidad está intentando una reforma o una interferencia en el lenguaje».

Al usar tal analogía Wittgenstein está pensando sin duda y en primer lugar en su propio intento, en el *Tractatus*, de dar la esencia de la proposición, cuando de hecho hay muchas clases de proposiciones, muchas clases de sentencias, afirmaciones descriptivas, órdenes, súplicas, etc.[1350] Pero este punto de vista tiene un amplio campo de aplicación. Supongamos, por ejemplo, que un filósofo identifica el «yo» con el puro sujeto o, al contrario, con el cuerpo, en el sentido en que se usa corrientemente el término «cuerpo». ¿Ha dado la esencia del «yo» o del ego? Wittgenstein podría decir que ninguna interpretación del pronombre «yo» es compatible con el uso real del lenguaje. Por ejemplo, la identificación del yo» con el sujeto metafísico no es compatible con una sentencia como «yo voy a pasear». Y la identificación del «yo» con el cuerpo, en el sentido ordinario, no es compatible tampoco con una sentencia como «yo considero a Tolstoy un escritor más grande que Ethel M. Dell».

Este modo de deshacerse de ciertas teorías filosóficas exageradas, interpretadas como intentos de «reformar» el lenguaje, lo define Wittgenstein como llevar a las palabras «de regreso desde su uso metafísico a su uso cotidiano».[1351] Y evidentemente presupone que el lenguaje está bien como está. Es, pues, muy importante entender que Wittgenstein no excluye, por ejemplo, el lenguaje técnico que se ha desarrollado con el fin de expresar el creciente conocimiento científico del hombre y nuevos conceptos científicos e hipótesis. A lo que se opone es a la idea de que el filósofo pueda exhumar, por decirlo así, o revelar unos significados ocultos, unas esencias ocultas. Y la única reforma lingüística que concede al filósofo es la de restaurar lo que haga falta para aclarar las confusiones y falsas interpretaciones que producen lo que Wittgenstein considera problemas y teorías filosóficas falsas. Una reforma de este tipo, sin embargo, va dirigida sólo a descubrir la lógica real del lenguaje. Así, puede decirse que la filosofía tiende a eliminar las dificultades, perplejidades, problemas que surgen a causa de no haber comprendido el uso real del lenguaje. A pesar, pues, del cambio que se da en el concepto del lenguaje en Wittgenstein, su idea general de la filosofía como una especie de terapéutica

lingüística sigue siendo a grandes rasgos la misma.

Pero si bien Wittgenstein no dudó en dogmatizar sobre la naturaleza y la función de la filosofía, los filósofos que han recibido la influencia de su modo de pensar posterior al *Tractatus*, o que han pensado las mismas cosas por sí mismos, en general han procurado evitar las afirmaciones dogmáticas de este tipo. Por ejemplo, en su trabajo de 1931 sobre las «Systematically Misleading Expresions»[1352] («Expresiones que sistemáticamente conducen a error») el profesor Gilbert Ryle, de Oxford (n. 1900) tras anunciar que había llegado a la conclusión de que la función de la filosofía era, cuando menos —y tal vez no más que esto— el descubrimiento, en las expresiones lingüísticas, de los errores de construcción y de las teorías absurdas, añadía que su conversión a este punto de vista era a pesar suyo y que le hubiera gustado poder pensar que la filosofía tenía una función más sublime. En cualquier caso, si se echa una ojeada a los escritos de los filósofos británicos que simpatizan con las últimas ideas de Wittgenstein, se observa que se han dedicado a la realización del programa positivo de «describir» el uso real del lenguaje, y no simplemente a la función más negativa de eliminar problemas o dificultades.

La realización del programa positivo puede revestir distintas formas. Es decir, puede ponerse el acento en distintos aspectos. Es posible, por ejemplo, aplicarse a mostrar las características peculiares de los distintos tipos de lenguaje, en el sentido en que el lenguaje de la ciencia, el lenguaje de la moral, el lenguaje de la conciencia religiosa y el lenguaje de la estética constituyan distintos tipos; y puede compararse un tipo de lenguaje con otro. Cuando los positivistas lógicos convirtieron el lenguaje científico en lenguaje modelo, trataron de amontonar en el mismo costal una serie de proposiciones de diversos tipos, atribuyéndoles sólo un significado emotivo-evocador. No obstante, el destronamiento del lenguaje científico de su posición de lenguaje modelo, excepto, por supuesto, para fines científicos, lógicamente indujo a un examen más cuidadoso de los lenguajes de otro tipo, tomados separadamente. Un gran trabajo, concretamente, se ha efectuado en cuanto al lenguaje de la moral.[1353] Además se ha hablado mucho del leu guaje de la religión. Si, por ejemplo, queremos determinar el ámbito de significado del término «Dios», no ganamos nada diciendo que «no tiene significado» porque no es un término científico. Tendremos que examinar sus usos y funciones en el lenguaje que, como dice Wittgenstein, constituye su «solar nativo».[1354] Además, puede compararse el uso de imágenes y analogías en el lenguaje religioso con su uso, por ejemplo, en el lenguaje poético. De hecho, tal vez sea cierto que en los estudios sobre el lenguaje religioso en la reciente filosofía británica, el factor que haya merecido mayor atención pública haya sido la tesis de algunos filósofos de que tal o cual afirmación religiosa en realidad no dice nada, porque no excluye nada.[1355] Pero hay que recordar que tales estudios, en conjunto, han puesto de relieve una vez más el tema del lenguaje analógico, tema tratado por

una serie de pensadores medievales, pero, con algunas excepciones, poco estudiado por la filosofía posterior.[1356]

Es también posible no concentrarse tanto en los distintos tipos generales de lenguaje, en el sentido ya citado, como en los distintos tipos de sentencias del lenguaje ordinario, coloquial, y en las distinciones hechas o implicadas en tal lenguaje. Esta forma de avizorar el lenguaje ordinario fue característica del difunto profesor J. L. Austin (1911-1960), de Oxford, quien se señaló por su escrupuloso cuidado en distinguir los varios tipos de «realizaciones de lenguaje» (*speech-acts*) [1357] y, en efecto, mostró por el análisis lo inadecuado de la clasificación de las proposiciones realizadas por el positivismo lógico, aparte de indicar que el lenguaje ordinario es mucho más complejo y sutil de lo que se puede imaginar.

Es lógico que la crítica se haya dedicado en buena parte a atacar esta atención predominante al lenguaje ordinario. Porque, a primera vista, parece como si la filosofía fuera a ser reducida a una ocupación trivial, o a un juego prácticamente inútil, jugado, como tal juego, por una serie de profesores universitarios. Pero aunque quienes practican el análisis del lenguaje ordinario, especialmente Austin, han escogido deliberadamente ejemplos de sentencias que enarcan las cejas de quienes suelen hablar sobre el Ser, creo yo que tal análisis no es inútil en absoluto. Por ejemplo, en el desarrollo del lenguaje como respuesta a la experiencia, los seres humanos han expresado en forma concreta una multiplicidad de distinciones entre diversos grados de responsabilidad. Y la actividad de reflexionar y plantear tales diferencias puede ser considerablemente útil. Por una parte, sirve para llamar la atención sobre una serie de factores que deben ser tenidos en cuenta en cualquier relación seria de la responsabilidad moral. Por otra parte, nos pone en guardia frente a las teorías filosóficas que, en una u otra dirección, pasan por alto las distinciones que la experiencia humana ha creído necesario expresar. En realidad, puede objetarse que el lenguaje ordinario no es un criterio infalible para juzgar las teorías filosóficas. Pero Austin no dijo que lo fuera. Tal vez tendiera a actuar como si pensara tal cosa. Pero, por lo menos de palabra, impugnó todo dogmatismo de este tipo, observando simplemente que en una discusión entre la teoría y el lenguaje ordinario, era más probable que estuviera en lo cierto el segundo que la primera, y que en cualquier caso los filósofos, al elaborar sus teorías, despreciaban arriesgadamente el lenguaje ordinario.[1358] En cualquier caso, aun cuando se crea que se ha exagerado la importancia del lenguaje ordinario, esto no significa que deba considerarse el estudio de tal lenguaje inútil o irrelevante para la filosofía.

Tal vez se aclare este punto si nos referimos al famoso libro del profesor Ryle *The Concept of Mind* (*El concepto de entendimiento*, Londres, 1949). Desde un cierto punto de vista, es la disolución de la teoría del «fantasma de la máquina» (la teoría dualista atribuida a Descartes) mediante un estudio de lo que solemos decir sobre el

hombre y sus actividades mentales en el lenguaje ordinario. Pero desde otro punto de vista, puede considerarse como un intento de poner de manifiesto el concepto de entendimiento, y de hecho el de la naturaleza del hombre, que se expresa concretamente en las sentencias del lenguaje ordinario. Y tal intento es sin duda útil y relevante para la filosofía.[1359] Es obvio que si uno actúa hacia atrás, por decirlo así, desde una teoría filosófica a la visión implícita en el lenguaje ordinario, vuelve al punto que precede al planteo de los problemas filosóficos. Y la única razón válida para pararse ahí sería la convicción de que cualquier problema real que surgiera luego no sería de carácter filosófico, sino psicológico o fisiológico, o ambas cosas, es decir, que pertenecería a la ciencia y no a la filosofía. Al mismo tiempo, es útil recordar y tener una idea clara de lo que decimos ordinariamente sobre el hombre. Porque el lenguaje ordinario sin duda apoya una idea del hombre como unidad; y en la medida en que tal idea pueda considerarse expresión de la experiencia que tiene el hombre de sí mismo, debe ser tenida en cuenta y, sin embargo, no cabe duda de que es un gran error oponer el lenguaje ordinario a la teoría, como si aquél no tuviera nada que ver con ésta. Aparte del hecho de que las teorías y las creencias de uno u otro tipo dejan sus depósitos, por decirlo así, en el lenguaje ordinario, nuestro lenguaje no es de ningún modo una simple fotografía de meros hechos. El lenguaje es una interpretación. Por lo tanto, no puede usarse como piedra de toque de la verdad. Y la filosofía no puede ser simplemente acrítica frente al llamado lenguaje ordinario. Y tampoco puede ser crítica sin caer en la teoría.

Innecesario decir que no hay aquí ningún descubrimiento. Es una cuestión de reconocimiento universal.[1360] Así, no es nada inesperado que en pocos años el concepto de filosofía haya tendido a extenderse, aun dentro del movimiento analítico. Expresión de este proceso, por lo menos en ciertos círculos, ha sido la sustitución de la restricción dogmática de la naturaleza y los límites de la filosofía, característica de Wittgenstein, por una actitud de tolerancia deseosa de oír incluso al metafísico declarado, siempre que, por supuesto, esté dispuesto a explicar por qué dice lo que dice. Pero no se trata sólo de una tolerancia, del crecimiento de un espíritu más «ecuménico». Ha habido signos también de una convicción progresiva de que el análisis no es suficiente. Por ejemplo, en *Thought and Action*[1361] (*Pensamiento y acción*), el profesor Stuart Hampshire observaba que el lenguaje de la ética no podía tratarse adecuadamente, si no se examinaba a la luz de su función en la vida humana. De ahí la necesidad de una antropología filosófica.

La atención predominante al lenguaje ordinario, sin embargo, que armoniza con las ideas expuestas por Wittgenstein en *Investigaciones filosóficas*, representa sólo una tendencia, si bien prominente, del movimiento analítico como conjunto. Porque se ha reconocido ampliamente que una gran parte de lo que popularmente se llamó «análisis lingüístico» se definiría mucho mejor como «análisis conceptual». Y la idea

de análisis conceptual puede abrir grandes perspectivas. Por ejemplo, en su conocido libro *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*[1362] (*Los individuos: Ensayo de metafísica descriptiva*), Mr. P. F. Strawson, de Oxford, decía que la metafísica descriptiva explora y describe la estructura real de nuestro pensar sobre el mundo, es decir, los elementos principales de nuestra estructura conceptual, en tanto la metafísica revisionista trata de cambiar nuestra estructura conceptual, haciéndonos ver el mundo bajo una luz nueva. La metafísica revisionista no fue condenada, pero se dijo que la metafísica descriptiva, en el sentido explicado, no necesitaba más justificación que la de la investigación en general.

Hasta dónde sea legítima la generalización, en este tema, no parece disparatado decir que las notas siguientes representan una actitud hacia la metafísica comúnmente adoptada por los filósofos británicos contemporáneos. Presentar a la metafísica como falta de sentido, como hicieron los positivistas lógicos, es prescindir del hecho evidente de que los grandes sistemas metafísicos del pasado expresaron a menudo visiones del mundo que pueden tener una función estimulante y, en sus distintos modos, iluminadora. Además, en el positivismo lógico, decir que las proposiciones metafísicas no tienen sentido es en realidad decir que son distintas de las proposiciones científicas.[1363] Esto es suficiente verdad; pero contribuye poco a la comprensión de la metafísica como fenómeno histórico. Para obtener tal comprensión es preciso examinar los sistemas metafísicos con vistas a distinguir los distintos tipos de metafísica y las distintas clases de argumentos empleados.[1364] Porque es un error suponer que todos se adaptan a un patrón invariable. Además, no podemos dar por supuesto honradamente que la metafísica no sea más que un intento de responder a los problemas planteados por «el embrujamiento de nuestra inteligencia a través del lenguaje».[1365] Es éste un tema que hay que examinar detalladamente. Más aún, está claro que el impulso a desarrollar una interpretación unificada del mundo a la luz de un conjunto de conceptos y categorías no es cosa intrínsecamente inconveniente o censurable. Es cierto que desde Kant no podemos aceptar la idea de que el filósofo pueda deducir la existencia de cualquier entidad *a priori*. Además, antes de tratar de construir síntesis a gran escala, sería más prudente realizar un trabajo de tanteo que acometiera los problemas concretos por separado. Al mismo tiempo, los problemas filosóficos tienden a entrelazarse; y en cualquier caso sería absurdo tratar de desterrar la síntesis metafísica. La construcción de una visión del mundo o *Weltanschauung* es en realidad una actividad algo distinta a la de tratar de responder a unas preguntas individuales a las cuales, en principio, pueda darse una respuesta correcta. Pero si es injustificada la exigencia de que los filósofos que se interesan por la actividad del segundo tipo se dediquen en su lugar a la síntesis, la condena total de la síntesis metafísica es también irrazonable.

Dentro de sus límites, tal progreso de una actitud más tolerante para con las

formas de filosofía distintas del análisis microscópico, que ha sido un elemento manifiesto en el pensamiento británico reciente, debe ser bien acogido. En sí mismo, sin embargo, deja un buen número de preguntas por contestar. Supongamos que, a modo de hipótesis, aceptamos la restricción de la filosofía a la función de aclarar las proposiciones no filosóficas, restricción realizada en el *Tractatus*. Tal restricción parte de la hipótesis clara de que la filosofía no es una disciplina que tenga un objeto propio, como las ciencias particulares.[1366] El filósofo no puede enunciar ninguna proposición filosófica que aumente nuestro conocimiento del mundo. Pero si dejamos la restricción dogmática de la naturaleza y los límites de la filosofía y nos mostramos dispuestos a considerar la metafísica, por lo menos de un modo reconocible, como actividad legítimamente filosófica, lógicamente se nos exigirá que expliquemos qué cambio en el concepto de filosofía implica tal concesión. En realidad, no basta decir que no pretendemos reformar el lenguaje, y que la palabra «filosofía», en su uso real, sin duda engloba a la metafísica, en tanto no engloba ya a la física o a la biología. Porque siempre podrán preguntarnos; «Cuando dice usted que no pretende desterrar la metafísica, ¿quiere decir simplemente que si alguien siente la necesidad de elaborar unas teorías afines a las visiones poéticas o imaginativas de la realidad, y que legítimamente no pueden pretender representar o aumentar el conocimiento, usted no pretende interferir en ellas? ¿O está dispuesto a reconocer seriamente la posibilidad de que la metafísica pueda en cierto sentido aumentar nuestro conocimiento? Si es así, ¿en qué sentido? ¿Y sobre qué o de qué cree usted que pueda ser el conocimiento metafísico?»

Los filósofos analíticos podrían contestar, por supuesto, que se trata de decir si están dispuestos a oír al metafísico, en lugar de cerrar el paso de antemano a todo diálogo y comprensión mutua. Al metafísico le corresponde explicar lo que espera. Hecho lo cual, puede examinarse la relación que él mismo exponga de sus actividades.

Pero aunque este tipo de respuesta es hasta cierto punto razonable, parece olvidar dos cosas. Primero, si repudiamos una definición restrictiva y dogmática de la filosofía, tal repudio tiene una serie de implicaciones. Y no es censurable que se nos incite a hacerlas explícitas. En segundo lugar, como les gusta decir a los filósofos analíticos, no constituyen una escuela completamente «homogénea». Al contrario, podemos distinguir varias tendencias distintas; y el análisis de sus escritos muestra con suficiente claridad que un buen número de filósofos, a quienes comúnmente se calificaría de «analistas», están haciendo cosas muy distintas de lo que podría definirse adecuadamente como «análisis lingüístico». Está muy bien para ellos que digan que están haciendo «filosofía». No cabe duda de que la están haciendo. Pero ¿qué es la filosofía, en este sentido amplio? ¿Cuál es exactamente su naturaleza, su función y sus límites? Frente a las ideas de sus colegas británicos sobre tales temas

generales, el filósofo continental de tradición distinta tiende a encontrarse irremediablemente perplejo.

La conclusión que podríamos sacar es tal vez que la llamada revolución de la filosofía ha perdido todo contorno claramente definido y que ningún concepto claro de la naturaleza de la filosofía ha sustituido aún a las distintas definiciones restrictivas propuestas por los positivistas lógicos, por el *Tractatus* y, de nuevo, por las *Investigaciones filosóficas*. Lo que evidentemente no impide que los filósofos británicos realicen un trabajo valioso en ciertos temas concretos, sino que significa que es muy fácil que el observador externo se pregunte cuál es el juego que se está jugando, y por qué. ¿Qué importancia tiene la filosofía para la vida? ¿Y por qué se cree necesaria la existencia de cátedras de filosofía en las universidades? Tales preguntas quizá sean ingenuas, pero exigen una respuesta.

APÉNDICE

Apéndice A John Henry Newman

1. Notas introductorias.

Tal vez no sea del todo exacto decir que tratamos aquí de John Henry Newman (1801-1890) sólo en cuanto filósofo. Porque podría entenderse que Newman, además de sus muchos otros intereses y actividades, se dedicó a los problemas filosóficos por sí mismos, por su interés intrínseco, en tanto rompecabezas teórico. Y esto estaría muy lejos de ser cierto. Newman se interesó por ciertos temas filosóficos en calidad de apologista cristiano. Es decir, escribió desde el punto de vista de un creyente cristiano que se pregunta hasta qué punto y de qué manera puede demostrar que su fe es razonable. Newman no fingió prescindir temporalmente de su fe, por decirlo así, para dar la impresión de que empezaba de nuevo desde cero. Trató, por supuesto, de entender los puntos de vista de los demás. Pero su estudio de la fe religiosa no se salió, podríamos decir, del ámbito de la fe. En efecto, fue más bien cuestión de una fe que trataba de entenderse a sí misma, que de un pensamiento ateo que se preguntara si el acto de fe podía justificarse racionalmente. Al propio tiempo, el intento de demostrar que la fe cristiana es de hecho razonable, condujo a Newman a desarrollar una serie de ideas filosóficas. Para decirlo de otro modo, su intención de mostrar la insuficiencia del racionalismo contemporáneo y de comunicar un cierto sentido de la visión cristiana de la existencia humana le llevó a delinear un pensamiento que, si bien no trataba de presentar el contenido de la fe cristiana como un conjunto de conclusiones deducidas lógicamente de principios evidentes de por sí, pretendía mostrar a los que tuvieran ojos para ver que la fe religiosa no era la expresión de una actitud irracional o una hipótesis puramente arbitraria. Y aun cuando esto implique una cierta mutilación de su pensamiento como totalidad, podemos escoger —para considerarlos brevemente aquí— algunos de los rasgos de su pensamiento que mejor pueden definirse como filosóficos.

Ahora bien, ha habido ciertos apologistas que no se han dedicado tanto a estudiar las razones por las cuales la gente en realidad cree, como a tratar de desarrollar una serie de argumentos que, en su opinión, deberían convencer al ateo capaz de entender los términos empleados, aunque tal vez el creyente ordinario no haya pensado jamás en tales argumentos y tal vez fuera incapaz de entenderlos o apreciarlos si se le

ofrecieran. Newman, en cambio, se interesa más por demostrar la racionalidad de la fe, tal como se da realmente en la gran masa de creyentes, muchos de los cuales no saben nada de los argumentos filosóficos abstractos. Y trata de explicitar lo que a su parecer es el fundamento principal que él y otros tienen para creer vivamente en Dios.[1367] En otras palabras, trata de esbozar un análisis fenomenológico del movimiento espontáneo del entendimiento, que culmina en la afirmación de la existencia de Dios como realidad presente. Al mismo tiempo, está claro que no intenta escribir sólo como el psicólogo que puede determinar las distintas razones por las cuales la gente cree en Dios, aun cuando algunas o todas estas razones le parecen inadecuadas para justificar la afirmación de la existencia de Dios. Al contrario, Newman sostiene que el fundamento empírico esencial en que se apoya la fe es un fundamento suficiente.

Tal vez una analogía aclare este punto. Todos creemos prácticamente en la existencia objetiva de los objetos externos independientemente de su ser percibidos por nosotros. Y hay una clara diferencia entre la explicitación de los fundamentos que la gente tiene realmente para creer tal cosa, y el intento, realizado por algunos filósofos, de justificar tal creencia elaborando unos argumentos que a su parecer justifican la creencia en cuestión mejor y más firmemente que los fundamentos que la gente tiene en realidad, aun cuando no sea consciente de ellos. En verdad, es discutible que el filósofo esté en posición de proporcionar unos fundamentos mejores para la creencia en cuestión que aquellos en los cuales nuestra creencia, aunque implícitamente, reposa. Análogamente, Newman es muy consciente de la diferencia que se da entre la demostración de que la fe religiosa, si existe en realidad, es razonable, y la demostración de que sería razonable si la gente tuviera para creer otros fundamentos que los que en realidad tiene.

Hay otro punto interesante. Cuando Newman habla de la fe en Dios está hablando de lo que podríamos llamar una fe viva, una fe que implica un elemento de compromiso personal con un ser personal concebido como una realidad presente y que tiende a influir en nuestra conducta; no de un consentimiento puramente teórico a una proposición abstracta. Así, al estudiar los fundamentos de la fe en Dios, procura prescindir de los argumentos metafísicos impersonales dirigidos sólo al intelecto y concentrarse en el movimiento del espíritu que, en su opinión, pone al hombre frente a Dios como realidad presente manifestada en la voz de la conciencia. Su pensamiento va, pues, dirigido al hombre que posee un vivo sentido del deber moral. De igual modo, al tratar de las pruebas de la verdad del cristianismo, habla primariamente al investigador real y de espíritu abierto, especialmente al hombre que ya cree en Dios, y que tiene, como dice Newman, el presentimiento de la posibilidad de la revelación. En ambos casos presupone en el lector unas determinadas condiciones subjetivas e incluso morales. No pretende proporcionar unas demostraciones modeladas en las de las matemáticas.

Supuesta esta perspectiva, no es de extrañar que el nombre de Newman se haya equiparado a menudo al de Pascal. Ambos trabajaron en la apologética cristiana, y centraron su atención en la creencia efectiva y en la forma en que la gente realmente piensa y razona ante los problemas concretos, más que en las demostraciones de tipo matemático. El «espíritu de la geometría» fue ajeno a ambos pensamientos. Y ambos pusieron de relieve las condiciones morales necesarias para apreciar la fuerza de los argumentos en pro del cristianismo. Así, si alguien excluye a Pascal de la clase de los filósofos, aduciendo que fue un apologista mi generis, es probable que haga lo mismo con Newman. Y al contrario, si reconoce a Pascal como filósofo, es probable que reconozca también como tal a Newman.[1368]

La base filosófica de Newman era, sin embargo, muy distinta de la de Pascal. Porque se formó en gran parte según la filosofía británica. De estudiante, Newman llegó a saber algo de Aristóteles. Y aunque nadie le calificaría de aristotélico, no cabe duda de que el filósofo griego ejerció cierta influencia en su pensamiento. En cuanto al platonismo, con el cual estuvo de acuerdo en algunos aspectos, el saber de Newman parece provenir principalmente de algunos de los primeros escritores cristianos y de los Padres. De los filósofos británicos, estudió sin duda a Francis Bacon, y supo algo de Hume, a quien consideraba agudo pero peligroso; en la Apología afirma, sin embargo, que jamás estudió a Berkeley. Pero por Locke sintió un gran respeto. Nos dice explícitamente que sintió tal respeto «tanto por el carácter como por la capacidad de Locke, por su varonil simplicidad de espíritu y por su sobresaliente candor»;[1369] y añade que «hay tantas cosas en sus observaciones sobre el razonamiento y la prueba con las que estoy plenamente de acuerdo, que no me gusta considerarle como si fuera un contrincante respecto a las ideas que yo mismo jamás he apreciado como verdaderas».[1370] Además de Locke hay que mencionar al obispo Butler,[1371] quien ejerció una influencia obvia y reconocida en el pensamiento de Newman.

Posteriormente Newman estudió las obras del deán Mansel (1820-1871), de algunos de los filósofos escoceses, y la Lógica de J. S. Mill. Además, aunque él lo negara, puede demostrarse que conoció de algún modo a Coleridge. Del pensamiento alemán, en cambio, Newman no parece haber sabido mucho, especialmente de primera mano. Si dejamos, pues, a un lado sus primeros estudios de Aristóteles, podemos decir que sus ideas filosóficas se formaron en el clima del empirismo británico y de la influencia de Butler. Los muchos intereses y actividades de Newman le dejaron en realidad poco tiempo y energía para la lectura filosófica seria, aun cuando hubiera tenido el deseo de leer mucho en este campo. Pero en cualquier caso, lo que leyó no fue más que un estímulo para la formación de sus propias ideas. No fue jamás lo que podría llamarse discípulo de ningún filósofo.

En cuanto a la filosofía escolástica, Newman la conoció muy poco. No.obstante,

en fecha tardía poseyó algunos escritos de los pioneros del renacimiento escolástico. Y cuando León XIII publicó su encíclica Aeterni Patris, en 1870, recomendando el estudio de Santo Tomás, Newman escribió, aun cuando no llegó a enviarla, una carta de gratitud al Papa. Pero es evidente, por el contenido de la misma, que en lo que pensaba era en un renacimiento de la vida intelectual en la Iglesia que estuviera en continuidad más con los Padres y Doctores que con el tomismo en particular. Y en cualquier caso, el anticuado tomismo de manual difícilmente hubiera entrado en el pensamiento de Newman. Es cierto que desde su muerte una serie de filósofos escolásticos han adoptado o adaptado ciertos rasgos de pensamiento sugeridos por sus escritos, y los han utilizado para fortalecer los argumentos tradicionales. Pero es apenas necesario decir que esto no provee una adecuada razón para decir que Newman haya sido «realmente» un escolástico. Su enfoque fue totalmente distinto, si bien estaba dispuesto a reconocer que otros planteos podían ser también útiles.

2. El problema de la fe religiosa en los sermones universitarios de Newman.

En un sermón universitario predicado en Oxford en 1839, Newman insiste en que la fe «es ciertamente un ejercicio de la Razón».[1372] Porque el ejercicio de la razón consiste «en afirmar una cosa a causa de otra».[1373] Tal puede verse en la extensión de nuestro conocimiento más allá de los objetos inmediatos de la percepción sensible y de la introspección;[1374] y puede verse también en la creencia o fe religiosa, puesto que ésta es «un reconocimiento de la realidad de las cosas, que no nos proporcionan los sentidos, basado en ciertos fundamentos previos».[1375] En otras palabras, puesto que Newman no postula ninguna facultad que intuya a Dios (o cualquier ser inmaterial externo) debe reconocer que por lo menos en cierto sentido la existencia de Dios es inferida.

El razonamiento, sin embargo, no siempre es correcto: puede haber razonamientos falsos. Y Newman sabe muy bien que para el racionalista cualquier proceso de razonamiento o inferencia presupuesto por la fe religiosa es inválido. Según la idea popular o común de la razón y su ejercicio, debemos excluir la influencia de todo prejuicio, preconcepción y diferencia temperamental y proceder simplemente según «determinadas reglas científicas y normas fijas que pesen el

testimonio y examinen los hechos»,[1376] reconociendo sólo aquellas conclusiones «que puedan producir sus razones».[1377] Es evidente, sin embargo, que muchos creyentes son incapaces de elaborar razones de su fe. Y aun cuando puedan hacerlo, ello no significa que empezaran a creer por tales razones o que cesen de creer si se disputa la veracidad de tales razones o si se ponen en cuestión. Además, «la fe es un principio de acción, y la acción no da tiempo para investigaciones de detalle y acabadas».[1378] La fe no exige una demostración indiscutible; y está influida por las probabilidades y presupuestos anteriores. Ciertamente, esto se verifica a menudo en el caso de la fe no religiosa. Por ejemplo, frecuentemente creemos lo que leemos en los periódicos sin examinar las pruebas. Pero si bien tal comportamiento es sin duda necesario en la vida, esto no significa que lo que a un hombre le parece probable o digno de crédito, otro no pueda verlo a una luz totalmente distinta. «No es preciso señalar lo mucho que nuestras inclinaciones tienen que ver con nuestras creencias.»[1379] Así, es fácil comprender el desprecio racionalista de la fe en tanto expresión de un pensamiento fantasioso.

En un cierto sentido, es evidente que la falta de fe o el escepticismo van en la misma nave que la fe. Porque la falta de fe «en realidad se apoya en presupuestos y prejuicios tanto como la fe, únicamente que los presupuestos son de naturaleza opuesta… Considera el sistema religioso tan improbable, que no quiere atender a sus pruebas; o si atiende, se dedica a hacer lo que, si quisiera, podría hacer el creyente exactamente igual…: es decir, demostrar que la prueba podría ser más completa e incuestionable de lo que es».[1380] Los escépticos en realidad no deciden según las pruebas: deciden primero y luego admiten o rechazan las pruebas según sea su hipótesis inicial. Hume da un buen ejemplo de esto cuando insinúa que la imposibilidad de los milagros es una refutación suficiente del testimonio de los testigos. «Es decir, la improbabilidad antecedente es refutación suficiente de la prueba.» [1381]

Newman parece estar totalmente en lo cierto al insinuar que los no creyentes actúan a menudo según ciertos presupuestos, y que están tan expuestos como cualquier otro a la influencia de la inclinación y del temperamento. Pero si bien éste es un aspecto polémico que no carece de valor, evidentemente no demuestra que la fe, entendida como lo que Newman llama un ejercicio de razón, se mida según la norma exigida por el racionalista, si se entiende tal norma como la de la estricta demostración lógica a partir de unos principios evidentes de por sí. Newman, sin embargo, no pretende que así sea. Dice, en cambio, que la concepción racionalista del razonamiento es demasiado simplista y que no cuadra con la forma en que la gente real y legítimamente piensa y razona sobre temas concretos. Hay que recordar que su tesis es que la fe es razonable, y no que su contenido sea lógicamente deducible según el modelo de la demostración matemática.

No es un argumento válido contra la razonabilidad de la fe religiosa decir que presupone lo que se juzga como probabilidades antecedentes. Porque todos sentimos la necesidad de formular unos presupuestos para la vida. No podemos vivir sólo con lo que es lógicamente demostrable. Por ejemplo, no podemos demostrar que nuestros sentidos son dignos de confianza y que hay un mundo externo objetivo con el cual nos ponen en contacto. Tampoco podemos demostrar la validez de la memoria. Sin embargo, a pesar de que alguna vez hemos sido engañados, para decirlo con palabras fáciles, suponemos, y no podemos dejar de hacerlo, que podemos confiar fundamentalmente en nuestros sentidos, y que hay un mundo externo objetivo. En efecto, nadie más que el escéptico pone en duda la inferencia científica como tal, si bien el científico no demuestra la existencia de un mundo físico general, sino que la presupone. Además, no dejamos que nuestros errores y deslices destruyan nuestra fe en la validez de la memoria. Y, a no ser que queramos adoptar una posición de escepticismo total, una posición imposible de mantener en la práctica, necesariamente presuponemos la posibilidad del razonamiento válido. No podemos demostrarlo a priort\ porque todo intento de demostración presupone lo que tratamos de demostrar. Finalmente, «tanto si consideramos los procesos de la fe como si consideramos cualquier otro ejercicio de la razón, veremos que los hombres progresan sobre unas bases que ellos no producen, o no pueden producir; y si pudieran, no podrían demostrar que fuesen verdaderas, según unos fundamentos latentes o antecedentes que dan por supuestos».[1382]

Podemos notar, de paso, que en la presteza de Newman para decir que la existencia de un mundo externo general es presupuesto indemostrable, tal vez podamos discernir un eco de su impresión de los primeros años, recogida en el primer capítulo de la Apología, de que no había más que dos seres luminosamente evidentes de por sí: él y su Creador. Pero nos recuerda también la tesis de Hume de que, aun cuando no podamos demostrar la existencia de los cuerpos al margen de nuestras percepciones, la Naturaleza ha puesto en nosotros la necesidad de creer en ellos. El filósofo puede permitirse ciertas reflexiones escépticas en su trabajo; pero en la vida ordinaria, como el resto de la humanidad, cree instintivamente en la existencia objetiva y continuada de los cuerpos, aun cuando no se perciban. La razón no puede demostrar la verdad de tal creencia. Pero la creencia no es por esto menos razonable. El hombre no razonable sería el que tratara de vivir como escéptico y no actuara de acuerdo con ninguna hipótesis que no pudiera demostrarse.

Es evidentemente cierto que el hombre no puede dejar de creer en la existencia de un mundo externo, común,[1383] y que no sería racional tratar de actuar según otros presupuestos. Si nos negáramos a actuar según conclusiones que no fueran lógicamente demostrables, no podríamos vivir. Como bien notó Locke, si nos negáramos a comer hasta que nos hubieran demostrado que la comida nos iba a

alimentar, no comeríamos nada. Pero puede objetarse que la fe en Dios no es una creencia natural comparable a la fe en la existencia del mundo externo. No podemos dejar de creer, en la práctica, que los cuerpos existen independientemente de que los percibamos; pero no parece haber ninguna necesidad práctica de creer en Dios.

El argumento de Newman dice que hay algo, concretamente la conciencia, que pertenece a la naturaleza humana en la misma medida en que pertenecen a ella los poderes de la percepción y el razonamiento, y que predispone a la fe en Dios, en el sentido de que comporta un «presentimiento» de la existencia divina. Así, la fe en Dios basada en la conciencia no es atribuible sólo a la idiosincrasia temperamental de ciertos individuos, sino más bien a un factor de la naturaleza humana como tal, o por lo menos a un factor de toda naturaleza humana que no haya sido frenada o mutilada moralmente. La voz de la conciencia no lleva en realidad la prueba de sus credenciales. En este sentido, es un «presupuesto». Pero manifiesta la presencia de un Dios trascendente; y afirma que la existencia del Dios así manifestado es razonable.

Pero antes de considerar con más detenimiento la tesis de Newman, que va de la conciencia a la existencia de Dios, podemos fijarnos en su estudio del problema de la fe religiosa esbozado en una obra mucho más tardía, The Grammar of Assent (La gramática del asentimiento), que se publicó en 1870.[1384]

3. El mismo problema en La gramática del asentimiento.

El asentimiento, según entiende el término Newman, se da a una proposición y se expresa afirmándola. Pero no puedo decir propiamente que asiento a una proposición si no entiendo su significado. A tal entender 1c llama Newman aprehensión. Podemos decir, pues, que el asentimiento presupone la aprehensión.

Hay, sin embargo, dos tipos de aprehensión, correspondientes a dos tipos de proposiciones. «Los términos de una proposición sustituyen o no sustituyen a unas determinadas cosas. Si lo hacen, son términos singulares, porque todas las cosas son unidades. Pero si no sustituyen a cosas deben sustituir a unas nociones, y en tal caso son términos comunes. Los nombres singulares provienen de la experiencia; los comunes, de la abstracción. A la aprehensión de los primeros la llamo real, y a la de los segundos, nocional.» [1385]

Excepción hecha de algunas de las expresiones y afirmaciones de esta cita, la

tesis general parece lo suficientemente clara. La aprehensión o comprensión de un término que sustituye a una cosa, es llamada real, en tanto la aprehensión de una idea abstracta o de un concepto universal es llamada nocional. Si aplicamos tal distinción a las proposiciones, la aprehensión de una proposición en geometría, por ejemplo, sería nocional, en tanto la aprehensión de la afirmación «Guillermo es el padre de Jaime» sería real.

Se deduce de ahí que debemos distinguir también entre dos tipos de asentimiento. El asentimiento dado a una proposición aprehendida como nocional, como relacionada con ideas abstractas o términos universales, es un asentimiento nocional, en tanto el asentimiento dado a una proposición aprehendida como real, como relacionada directamente con cosas o personas, es un asentamiento real.

Dice Newman luego que las cosas y las personas, sean objetos de la experiencia real o se ofrezcan imaginativamente a la memoria, impresionan al entendimiento con más fuerza y más vivacidad que las nociones abstractas. La aprehensión real, por lo tanto, es «más fuerte que la nocional, porque las cosas, que son sus objetos, son declaradamente más impresionantes y más efectivas que las nociones, que son objeto de la (aprehensión) nocional. Las experiencias y sus imágenes impresionan y ocupan el entendimiento, en tanto las abstracciones y las combinaciones no lo hacen».[1386] De igual modo, aunque, según Newman, todo asentimiento comparte el hecho de ser incondicional,[1387] los actos de asentimiento «se producen más cordial y fuertemente cuando parten de la aprehensión real cuyo objeto son las cosas, que cuando se hacen en favor de unas nociones y por aprehensión nocional».[1388] Además, el asentimiento real, aunque no afecta necesariamente a la conducta, tiende a hacerlo de una forma que no lo hace el asentimiento puramente nocional.[1389]

Al asentimiento real le llama también Newman creencia. Y es obvio que la creencia en Dios, que le interesa primordialmente en tanto apologista cristiano, es un asentimiento real a Dios como realidad presente, y un asentimiento que influye en la vida y en la conducta, no sólo un asentimiento nocional a una proposición sobre la idea de Dios. Es cierto que si se da el asentimiento a una proposición, en este caso el asentimiento real se dará a la proposición «Dios existe» o «hay Dios». Pero se dará a la proposición aprehendida como real, entendiéndose el término «Dios» como una realidad presente, un ser personal presente. Y de ahí se sigue que a Newman no le interesa ni puede interesarle en principio elaborar una inferencia demostrativa formal de la existencia de Dios. Porque en su opinión, que nos recuerda la de Hume, la demostración muestra las relaciones lógicas que se dan entre nociones o ideas. Es decir, deduce unas conclusiones de unas premisas cuyos términos sustituyen a ideas abstractas o generales. Así, el asentimiento dado a la conclusión es nocional, y le falta el elemento de compromiso personal que Newman asocia al asentimiento real a la existencia de Dios.

Como se ha dicho ya, sin embargo, Newman no postula en el hombre ningún poder que le permita intuir a Dios directamente. Se requiere, pues, algún tipo de inferencia, un movimiento del entendimiento desde lo dado en la experiencia hacia lo que trasciende la experiencia o percepción inmediata. Al mismo tiempo, no tiene que ser el tipo de inferencia que conduzca al asentimiento más bien nocional que real. Se plantea, pues, la pregunta siguiente: «¿Puedo llegar a un asentimiento más vivo al Ser de un Dios, que el asentimiento dado simplemente a las nociones del entendimiento? … ¿Puedo creer como si viera? Puesto que tan alto asentimiento requiere una experiencia presente o un recuerdo del hecho, a primera vista parece que la respuesta tendría que ser negativa; porque ¿cómo puedo asentir como si viera, si no he visto? Pero nadie puede ver a Dios en esta vida. Sin embargo tengo la impresión de que es posible un asentimiento real, y voy a demostrar cómo».[1390] El intento de Newman de demostrar la posibilidad de tal asentimiento lo expondremos en el siguiente apartado.

4. La conciencia y Dios.

Hemos visto que, según Newman, incluso nuestras creencias no religiosas se apoyan, en cualquier caso, en presupuestos latentes.[1391] Algo se da por supuesto, explícita o implícitamente. Hay un punto de partida que se acepta por sí mismo, sin prueba. En el caso de la fe en Dios, tal punto de partida, la base dada del movimiento del entendimiento» es la conciencia. La conciencia es un factor de la naturaleza humana, del complejo de actos mentales, en la misma medida en que lo son «la acción de la memoria, del razonar, de la imaginación, o el sentido de lo bello».[1392] Y es «el principio esencial y la sanción de la Religión en el entendimiento».[1393]

La conciencia, sin embargo, puede considerarse bajo dos aspectos que, si bien de hecho no están separados, sin embargo son diferenciables. En primer lugar, podemos considerarla como regla de la recta conducta, en tanto juzga la rectitud o el error de las acciones particulares. Y es un hecho empírico que los juicios éticos de los hombres han diferido entre sí. Algunas sociedades, por ejemplo, han aprobado formas de conducta que otras sociedades han condenado. En segundo lugar, podemos considerar a la conciencia simplemente como la voz de la autoridad, es decir, en tanto impone un deber. Y el sentido del deber es esencialmente el mismo en todos los que

tienen conciencia. Aun cuando A crea que debe actuar de un modo y B crea que debe actuar de otro modo, la conciencia del deber, en sí misma, es la misma en ambos.

Considerada según este segundo aspecto, en cuanto voz de la autoridad interna, la conciencia «vagamente se extiende hacia algo que está fuera de ella misma, y discierne confusamente una sanción superior al yo para sus decisiones, evidenciada en ese perspicaz sentido del deber y la responsabilidad que los informa».[1394] La ley interior de la conciencia en realidad no lleva consigo ninguna prueba de su validez, pero «pide atención a sí por su propia autoridad».[1395] Cuanto más se respeta y se sigue esta ley interior, más claros se hacen sus dictados, y al mismo tiempo se hace más claro el presentimiento de un vago saber de un Dios trascendente, «un Poder supremo que nos exige obediencia habitual».[1396]

Un vivido sentido del deber lleva, pues, al entendimiento a pensar en algo que está más allá del yo humano. Además, la conciencia tiene un aspecto emotivo, en el cual Newman se fija considerablemente. La conciencia produce «reverencia y respeto, esperanza y temor, especialmente temor, un sentimiento que en gran parte es ajeno no sólo al gusto, sino incluso al sentido moral, excepto cuando es consecuencia de unas asociaciones accidentales».[1397] Y Newman dice que hay una conexión íntima entre las afecciones y las emociones, por una parte, y las personas, por otra. «Las cosas inanimadas no pueden incitar nuestros afectos; éstos son correlativos a las personas.»[1398] Así, «los fenómenos de la concienсía, como dictado, ayudan a afectar a la imaginación con la imagen de un Gobernador Supremo, Juez, santo, justo, poderoso, omnisciente, retributivo».[1399] Con otras palabras, la conciencia puede producir ese saber «imaginativo» de Dios que se requiere para el asentimiento vivo a que nos hemos referido.

Lo que Newman dice al tal respecto lo verificó sin duda en sí mismo. Cuando habla del entendimiento del niño que reconoce el deber y que ha sido preservado de las influencias destructivas de sus «instintos religiosos»,[1400] llegando más allá «con un fuerte presentimiento de la idea de un Gobernador Moral, soberano sobre él, providente y justo»,[1401] podemos descubrir perfectamente una generalización de su propia experiencia. Además, si consideramos lo que presenta como descripción de la base del asentimiento real a Dios, ello se verifica sin duda en muchos otros casos. Porque ciertamente puede probarse que en muchos creyentes el respeto a los dictados de la conciencia es una influencia lo bastante poderosa como para mantener viva la conciencia de Dios como realidad presente. Es cierto que uno puede descuidar y desobedecer los dictados de la conciencia y seguir creyendo en Dios. Pero es también probablemente cierto que si uno habitualmente no atiende a la voz de la conciencia, de forma que tal voz llega a ser confusa y oscura, la fe en Dios, si se conserva, tiende a degenerar en lo que Newman llamaría un puro asentimiento nocional. Con otras palabras, desde el punto de vista fenomenológico, la exposición por Newman de la

relación entre la conciencia y la fe en Dios o el asentimiento real a Dios tiene un valor indudable. Hay de hecho otros factores que deben tenerse en cuenta en un análisis fenomenológico de la fe en Dios. Pero Newman ilustra sin duda sólo un aspecto del tema.

Al mismo tiempo, Newman no se ocupa sólo de describir la forma en que, en su opinión, la gente llega a creer en Dios, como si tal creencia estuviera o pudiera estar a la misma altura que, por ejemplo, la creencia en los duendes o en las hadas. Newman quiere demostrar que la fe en Dios es razonable y en uno u otro sentido trata de indicar el esquema de una «prueba» de la existencia de Dios. Por ejemplo, dice explícitamente que el argumento basado en la conciencia es «la prueba que yo he elegido de esa fundamental doctrina [la existencia de Dios] desde hace treinta años».[1402] Y en otro lugar indica que aunque no intenta demostrar «aquí» la existencia de Dios, «sin embargo no he podido dejar de decir dónde creo que está la prueba de ella».[1403]

Pero ¿de qué tipo de prueba se trata? En un sermón predicado en 1830, Newman dice que «la conciencia implica una relación entre el alma y algo exterior e, incluso, superior a sí misma; una relación con una excelencia que ella no posee, y con un tribunal sobre el cual no tiene ningún poder».[1404] Pero a pesar de que usa la palabra «implicar», es difícil que quiera decir que la idea de la conciencia implica la idea de Dios, de tal forma que afirmar la existencia de ia conciencia y negar la existencia de Dios constituye una contradicción lógica. Más aún, en ocasiones Newman usa ciertas frases que sugieren una inferencia causal. Por ejemplo, dice de la conciencia que, «por naturaleza, su misma existencia conduce al pensamiento hacia un Ser exterior a nosotros mismos; de lo contrario, ¿de dónde saldría?».[1405] Y nos hemos referido ya a su observación, a propósito del aspecto emotivo de la conciencia, de que «las cosas inanimadas no pueden incitar nuestros afectos; éstos son correlativos a las personas».[1406] Pero Newman sabe, por supuesto, que de ningún modo todos los filósofos estarán de acuerdo con la idea de que podemos inferir legítimamente la idea de Dios del sentimiento del deber. Y si pasa por alto opiniones distintas de las suyas, es completamente evidente que no trata tanto de una inferencia causal hacia una hipótesis explicativa, análoga a la inferencia causal de la ciencia, como de invitar a sus lectores u oyentes a entrar en sí mismos y pensar si en algún sentido no son conscientes del Dios manifestado en la voz de la conciencia.

Con otras palabras, Newman parece tratar primariamente de la intuición personal del «significado» o de las «implicaciones» de la conciencia del deber, en un sentido de tales términos difícil de definir. Y su pensamiento parece más afín al análisis fenomenológico llevado a cabo en nuestros días por Gabriel Marcel, que a los argumentos metafísicos de tipo tradicional. Newman reconoce de hecho que es posible un argumento inductivo generalizado. Del mismo modo que a partir de las

impresiones sensibles «llegamos a la conclusión general de que hay un mundo exterior inmenso»,[1407] así por inducción de distintos momentos particulares en que somos conscientes de un imperativo interno, de una conciencia que nos abre el entendimiento al pensamiento de Dios, podemos concluir la «presencia ubicua de un Señor Supremo».[1408] Pero el asentimiento a la conclusión de un argumento inductivo generalizado ha de ser, para Newman, un asentimiento nocional. Así, un argumento de este tipo parece pertenecer a la misma clase que los argumentos que van de la Naturaleza a Dios, de los cuales dice en una ocasión que si bien no pone en duda su belleza y poder de convicción, es dudoso «que de hecho conviertan o mantengan a los hombres en el cristianismo».[1409] Para que tal argumento sea «efectivo», para que provoque un asentimiento real, tenemos que «aplicar nuestro conocimiento general a un caso particular de tal conocimiento».[1410] Es decir, para adherirme a la conclusión de que un argumento moral generalizado se convierte en una fe vivida y en la base de la religión, debo entrar dentro de mí y oír la voz de Dios que se manifiesta a sí mismo en la voz de la conciencia.[1411] Lo que cuenta para Newman es la apropiación personal de la verdad, no un mero asentimiento intelectual a una proposición abstracta.

Con otras palabras, Newman quiere en realidad hacernos «ver» por nosotros mismos algo dentro de nuestra experiencia personal, en lugar de decir que una proposición se deduce lógicamente de otra. Después de todo, él mismo dice que no trata de meterse «con los controversialistas».[1412] En un sentido real quiere hacernos ver lo que somos. Sin conciencia, el hombre no es en realidad hombre. Y la conciencia no se desarrolla si no nos conduce a la fe en Dios, poniéndonos, por decirlo así, cara a cara con Dios como realidad presente manifestada en el sentido del deber. La naturaleza humana se desarrolla, por decirlo así, en la fe. Desde el principio está abierta a Dios. Y según Newman esta apertura potencial se realiza, básicamente, a través de la intuición personal del «fenómeno» de la conciencia. Es, pues, seguramente erróneo interpretar su argumento de la conciencia a Dios como una prueba general de la existencia de Dios. Es cierto que el análisis fenomenológico es general, en el sentido de que es una explicitación escrita de lo que Newman ve como el movimiento espontáneo del entendimiento sano. Pero un análisis general no podría hacer lo que Newman quiere hacer: facilitar el asentimiento real, a no ser que se interiorizara, aplicándolo, como dice él, al caso particular.

5. La convergencia de probabilidades y el sentido ilativo.

No podemos examinar aquí el estudio que hace Newman de las pruebas de la verdad del cristianismo. Pero hay un aspecto lógico relacionado con su estudio que vale la pena mencionar.

La inferencia demostrativa formal puede emplearse, por supuesto, en teología para mostrar las implicaciones de sus afirmaciones. Pero al considerar las pruebas del cristianismo en primer lugar, estamos tratando en gran parte —dice Newman— de hechos históricos, de hechos empíricos. Y en seguida se plantea un problema. Por una parte, al razonar sobre hechos empíricos y no sobre relaciones entre ideas abstractas, nuestras conclusiones gozan de un cierto grado de probabilidad, tal vez de un grado muy alto, pero que sin embargo no es más que una probabilidad. Por otra parte, todo asentimiento, insiste Newman, es incondicional. ¿Cómo puede justificarse que asintamos incondicionalmente, tal como se le exige al cristiano, a una proposición que es sólo probablemente cierta?

Para responder a esta objeción Newman recurre a ideas tomadas de Pascal, Locke y Butler, y aduce que un conjunto de probabilidades independientes que convergen hacia una conclusión común, puede hacer cierta tal conclusión.

Usando sus propias palabras: donde se da «un conjunto de probabilidades, independientes entre sí, que surgen de la naturaleza y las circunstancias del caso en cuestión; probabilidades que no pueden valer por sí solas, demasiado sutiles e indirectas para ser convertidas en silogismos, demasiado numerosas y distintas para tal conversión, aun cuando fueran convertibles»,[1413] pero que todas, en conjunto, convergen hacia una determinada conclusión, tal conclusión puede ser verdadera.

Puede reconocerse sin duda que de hecho tomamos a menudo una convergencia de probabilidades como prueba suficiente de la verdad de una proposición. Pero puede objetársele aún a Newman que ninguna regla exacta es capaz de determinar cuándo la verdad de una determinada conclusión es la única explicación racional posible de una convergencia dada. Así, aunque puede justificarse que asumamos la verdad de la conclusión con fines prácticos, no puede justificarse un asentimiento incondicional o indeterminado. Porque toda hipótesis es en principio corregible. A Newman le basta decir que en el caso de la investigación religiosa estamos «obligados en conciencia a buscar la verdad y a buscar ciertas formas de demostración, que, reducidas a la forma de las proposiciones formales, dejan de satisfacer los severos requisitos de la ciencia».[1414] El hecho es que si se entiende que el asentimiento a una proposición excluye la posibilidad de que tal proposición sea falsa, uno no puede asentir a una conclusión deducida de una convergencia, a no ser que pueda demostrar que a cierto nivel la probabilidad se transforma en certeza.

Es evidente que Newman no entiende el asentimiento incondicional como algo

que excluya la posibilidad de que la proposición relevante llegue a ser falsa. Porque si todo asentimiento es incondicional, debe incluir aquellas proposiciones que sabemos que pueden llegar a ser falsas. En su forma más general, la afirmación de que todo asentimiento es incondicional no puede significar mucho más de que ese asentimiento es un asentimiento. Sin embargo, en el caso de la adhesión al cristianismo, Newman piensa claramente en un compromiso absoluto del yo, en un asentimiento indeterminado en el sentido profundo del término. Y aunque sin duda reconocería que no hay una regla abstracta infalible que determine cuándo una convergencia de posibilidades hace que la conclusión sea cierta, dice que el hombre posee una «facultad» del entendimiento, análoga a la phronesis aristotélica, que es susceptible de distintos grados de desarrollo y que en principio es capaz de discernir el momento en que la convergencia de posibilidades se convierta en una prueba concluyente. Éste es el sentido ilativo. «En ninguna clase de razonamientos concretos, sean de la ciencia experimental, de la investigación histórica, o de la teología, hay una última prueba de la verdad y el error en nuestras inferencias distinta de la garantía que ofrece el sentido ilativo que las sanciona.»[1415] «Vemos» o no vemos la validez de una inferencia. Igualmente, vemos o no vemos que la única explicación racional de un conjunto determinado de probabilidades independientes es la verdad de la conclusión en que convergen. La misma naturaleza de la cuestión no permite otro criterio de juicio que la apreciación de la prueba hecha por el entendimiento en un caso particular.

Tal vez parezca que Newman acentúe los estados subjetivos o psicológicos. Dice, por ejemplo, que «la certidumbre es un estado mental: la certeza es una cualidad de las proposiciones. Llamo ciertas a aquellas proposiciones de las que estoy seguro».[1416] Y esto puede dar la impresión de que en su opinión cualquier proposición es verdadera si produce en un ser humano el sentimiento de ser cierta. Pero sigue diciendo que en las cuestiones concretas la certidumbre no es «una impresión pasiva obrada en el entendimiento desde fuera…, sino… el reconocimiento activo de que la proposición es verdadera…».[1417] Y puesto que «cada hombre que piensa es su propio centro»,[1418] no puede haber otro criterio de la prueba o de la validez de la inferencia en las materias empíricas concretas, que la consideración de que la prueba es suficiente o la inferencia es válida. Newman no pretende negar la objetividad de la verdad. Quiere decir más bien que si pensamos que el razonamiento humano sobre los hechos empíricos es imperfecto, lo único que podemos hacer es pedirle que vuelva a considerar la prueba y su proceso razonador. Newman no niega que pueda haber una «lógica de las palabras»,[1419] un tipo de deducción que pueda realizarse con una máquina. Pero insiste en que hay que distinguir entre la lógica de las palabras y el razonamiento sobre hechos empíricos. La primera lleva al asentimiento puramente nocional; lo que no le interesa al escribir como apologista cristiano que

quiere justificar el asentimiento real. No intenta decir que el razonamiento sobre las pruebas cristianas pueda reducirse a la lógica de las palabras, de la inferencia demostrativa formal. Lo que quiere demostrar es más bien que en todos los problemas empíricos concretos tenemos que emplear una inferencia que no es reductible a tal lógica, y que el asentimiento del creyente a la conclusión del razonamiento sobre las pruebas del cristianismo no puede por lo tanto tenerse justificablemente por una mera pirueta o por resultado de un pensamiento fantasioso, porque no se conforme con un patrón de demostración que sin duda tiene sus funciones, pero que es inapropiado fuera de un campo determinado.

6. Notas finales.

Hemos tenido ya ocasión de referirnos a cierta afinidad entre las reflexiones de Newman sobre la conciencia y el análisis fenomenológico de Gabriel Marcel. Pero no es preciso decir que los antecedentes intelectuales y la formación de ambos hombres eran muy distintos; y si Newman se dedicó a demostrar algo» a demostrar que la fe cristiana era razonable, el motivo apologético es mucho menos obvio en Marcel. En realidad, las reflexiones filosóficas de Marccl k ayudaron a llegar al cristianismo, en tanto las reflexiones filosóficas de Newman presuponen la fe cristiana, en el sentido de que se trata de una fe que reflexiona sobre sí misma. Al mismo tiempo, se da entre ellos un cierto número de afinidades.

De igual modo, y a pesar de las grandes diferencias que hay entre ambos, la preocupación de Newman por la apropiación personal de la verdad como base de la vida y por el compromiso personal del yo, tal vez nos recuerde a Kierkegaard,[1420] que vivió (1813-1855) exactamente en la misma época que Newman. No pretendo indicar, por supuesto, que Newman supiera nada del pensador danés, ni siquiera de su existencia. Pero aunque Newman ciertamente no fue tan lejos como Kierkegaard en la definición de la verdad como subjetividad, hay sin embargo un cierto grado de afinidad espiritual entre ambos.

En cuanto a la insistencia de Newman en las condiciones morales de la búsqueda efectiva de la verdad en la investigación religiosa, se ha convertido en lugar común de la nueva apologética, como ha ocurrido también con su modo de proceder desde el interior del alma, y no desde la naturaleza exterior. En otras palabras, se da en

cualquier caso cierta afinidad entre el tipo de apologética de Newman y la asociada en los tiempos modernos con el nombre de Maurice Blondel (1861-1949).

El quid de estas observaciones es el siguiente. Si tomamos a Newman tal como es, se plantean muchas preguntas que los lógicos y filósofos británicos modernos estarían deseando hacerle, y muchas objeciones que tenderían a oponerle. Pero no parece arriesgado decir que a Newman no se le considera hoy, excepción hecha seguramente de unos pocos devotos, como un filósofo cuyo pensamiento se acepte o rechace según sea el caso. Al decir que no se le considera «ahora» no pretendo dar a entender que se le viera alguna vez bajo esa luz. Quiero decir más bien que el auge del interés por su pensamiento filosófico y por su estilo de apologética ha coincidido con la expansión de diversos movimientos en filosofía y en apologética que retrospectivamente se consideran de algún modo afines a ciertos elementos de las reflexiones de Newman. Así, los que se interesan por su filosofía tienden a verla más como fuente de estímulo e inspiración, que como una doctrina rígida y sistemática que, por supuesto, Newman no intentó jamás. Y en tal caso, una crítica detallada de sus aspeaos particulares tiene que dar la impresión de pedantería y parecer más o menos irrelevante a los que dan un alto valor al método general de Newman.

Apéndice B Breve bibliografía

Obras generales

Por razones de espacio no repito aquí los títulos de las historias generales de la filosofía citados en la primera sección bibliográfica del volumen VII de esta Historia. No he tratado tampoco de dar bibliografía de todos los filósofos mencionados en el texto de este volumen. En el texto y en las notas se cita un número considerable de obras de filósofos que no he reproducido aquí.

Adams, G. P. y Montague, W. P., ed., *Contemporary American Philosophy*, 2 vols, Nueva York, 1930.

Anderson, P. R. y Fisch, M. H., *Philosophy in America*, Nueva York, 1939.

Blau, J. L., *Mert and Movements in American Philosophy*, Nueva York, 1939.

Bochenski, I. M., *Contemporary European Philosophy*, traducido por D. Nicholl y K. Aschenbrenner, Londres y Berkeley, 1956. (Trad. cast.: *La filosofía actual*, México, 19655.)

Brinton, Crane, *English Political Thought in the Nineteenth Century*, Cambridge (Mass.), 1949.

Deledalle, G., *Histoire de la philosophie américaine de la guerre de sécession a la seconde guerre mondiale*, París, 195 5.

Lamanna, A. P., *La filosofía del novecento*, Florencia, 1964.

Merz, J. T., *History of European Thought in the Nineteenth Century*, 4 vols., Londres, 1896-1914

Metz, R., *A Hundred Years of British Philosophy*, traducido por J. W. Harvey, T. E. Jessop y H. Stun. Londres, 1938. (*Panorama de la filosofía británica desde mediados del siglo XIX en adelante*).

Muelder. W. E. y Sears, L., *The Development of American Philosophy*, Boston, 1940.

Muirhead. J. H., ed., *Contemporary British Philosophy: Personal Statements*, 2 vols., Londres, 1924-1925. (El primer volumen incluye declaraciones, por ejemplo, de Bosanquet, Mc.Taggart, Bertrand Russell y Schiller; el segundo, de James Ward y G. E. Moore.)

Passmore, J., *A Hundred Years of Philosophy*, Londres, 1957, (Util panorama de

la filosofía, especial aunque no exclusivamente británica, desde J. S. Mill, con un capítulo final sobre el existencialismo)

Riley, I. W. *American Thought from Puritanism to Pragmatism and Beyond*, Nueva York, 1925 (2.ª edición).

Schnudsr. H. W., *A History of American Philosophy*, Nueva York. 1946. (Trad. cast.: *Historia de la filosofía norteamericana*, México, 1950.)

Seth (Pringle-Pattison), A., *English Philosophers and Schools of Philosophy*, Londres, 1912. (De Francis Bacon a F. H. Bradley.)

Warnock, G. J., *English Philosophy Since 1900*, Londres, 1958. (Relación clara y sucinta del desarrollo del moderno movimiento analítico.)

Warnock, M., *Ethics Since 1900*, Londres, 1960.

Werkmeister, W. H., *A History of Philosophical Ideas in America*, Nueva York, 1949.

Primera Parte: Capítulos I-V

1.Obras generales relacionadas con el movimiento utilitarista:

Albee, E., *A History of English Utilitarianism*, Londres, 1902.

Davidson, W. L., *Political Thought in England: Bentham to J. S. Mill*, Londres, 1950.

Guyau, J. M., *La morale anglaise contemporaine*, París, 1904 (5.a edición).

Laski, H. J., *The Rise of European Liberalism*, Londres, 1936.

Leslie, S. W., *Political Thought in England. The Utilitarians from Bentham to Mill*, Londres y Nueva York, 1947.

Mondolfo, R., *Saggiper la storia della morale utilitaria*, 2 vols., Verona y Padua,

1903-1904.

Plamentaz, J., *The English Utilitarians*, Oxford, 1949.

Stephen, L., *The English Utilitarians*, 3 vols., Londres, 1900. (Los volúmenes están dedicados a Bentham, James Mill y J. S. Mill respectivamente.)

2. Bentham

Textos

The Works of Jeremy Bentham, edición de John Bowring, 2 vols., Edimburgo, 1838-1843. Benthamiana, Select Extracts form the Works of Jeremy Bentham, edición de J. H. Burton, Edimburgo, 1843.

Oeuvres de Jérémie Bentham, traducidas por E. Dumont, 3 vols., Bruselas, 1829-830. Colección de obras del célebre Jeremias Bentham, compiladas por E. Dumont con comentarios de B.Anduaga y Espinosa, 14 vols., Madrid, 1841-1843.

An Introduction to the Principles of Moráis and Legislation, edición de L. Lafleur, Nueva York, 1948. (La edición de Oxford de 1876 es una reproducción de la edición de 1823.) Theory of Legislation, traducida del francés (E. Dumont) por R. Hildreth, Londres, 1896. Bentham's Theory of Legislation, edición de C. K. Ogden, Londres, 1950.

A Fragment on Government, edición de F. C. Montague, Londres, 1891.

Bentham's Theory of Fictions, edición de C. K. Ogden, Londres, 1932.

Bentham's Handbook of Political Fallacies, edición de H. A. Larrabee, Baltimore, 1952. Deontology, or the Science of Morality, edición de J. Bowring, 2 vols., Londres, 1834.

The Limits of Jurisprudence Definid, edición de C. W. Everett, Nueva York, 1945.

Jeremy Bentham Economic Writings, Critical Edition based on his Printed Works

and Unprinted

Manuscripts, edición de W. Stark, 3 vols., Londres, 1952-1954. (Cada volumen contiene un ensayo introductorio. El segundo apéndice, contenido en el tercer volumen, es un estudio sistemático de los manuscritos de Bentham que se conservan.)

Catalogue of the Manuscripts of Jeremy Bentham in the Library of University College, London, edición de A. T. Milne, Londres, 1937.

Estudios

Atkinson, C. M., Jeremy Bentham, His Life and Work., Londres, 1905.

Baumgart, D., Bentham and the Ethics of Today, Princeton (U.S.A.) y Londres, 1952. Busch, J., Die moralische und socale Ethik Benthams, Neisse, 1938.

Everett, C. W., The Education of Jeremy Bentham, Nueva York, 1931.

Jones, W. T., Masters of Political Thought: From Machiavelli to Bentham, Londres, 1947. Keeton, G. W., y Schwarzenberger, G., ed., Jeremy Bentham and the Law, Londres, 1948. Laski, H. J., Political Thought in England: Locke to Bentham, Londres, 1950.

Mack, M. P., Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas, 1748-1792, Londres, 1962.

Mill, J. S., Mill on Bentham and Coleridge, editado por F. R. Leavis, Londres, 1950. Quintodamo, N., La morale utilitaristica del Bentham e sua evolucione nel diritto penale, Ná-poles, 1936.

Stephen, L., The English Utilitarians: Vol. I, Jeremy Bentham, Londres, 1900.

3.James Mill

Obras

History of India, 3 vols., Londres, 1817 (4.ª edición, 9 vols., 1848; 5.ª edición, con una continuación de M. H. Wilson, 10 vols., 1858).

Elements of Political Economy, Londres, 1821 (3.ª edición revisada, 1826).

Analysis of the Phenomena of the Human Mind, edición de J. S. Mill, con notas de A. Bain, A. Findlater y G. Grote, 2 vols., Londres, 1869.

A Fragment on Makintosh, Londres, 1835.

Estudios:

Bain, A., James Mill, A Biography, Londres, 1882.

Bower, G. S., Hartley and James Mill, Londres, 1881.

Hamburger, J., James Mill and the Art of Kevolution, Yale, 1964.

Ressler, A., Die Beiden Mill, Colonia, 1929.

Stephen, L., The English Utilitarians: Vol. II, James Mill, Londres, 1900.

4.J. S. Mill

Obras:

Collected Works of John Stuart Mill, editor general F. E. L. Priestley, Toronto y Londres, vols XII-XIU. The Esrlttr Letters, 1812*1848, edición de F. E. Mineka, 1963; vals. 11-111, The Principles of Political Economy, con una introducción de V. W Bladen, ediacMi de J M Robson, 1965.

Autobiography, edición de H. J. Laski, Londres, 1952. (Entre otras esta la edición de J. J. Cross, Nueva York, 1924.)

The Early Draft of J. S. Mill's Autobiography, edición de J. Stillinger, Urbana (III.), 1961.

Mill's Utilitariamism reprinted with a Study of the English Utilitarians de J. Plamentaz, Oxford, 1949.

On Liberty, Considerations on Representative Government, edición e introducción de R. B. Mc-Callum, Oxford, 1946.

Considerations on Representative Government, edición e introducción de C. V. Schields, Nueva York, 1958.

A System of Logic, Londres, 1949 (reedición).

Examination of Sir William Hamiltons Philosophy, Londres, 1865.

John Stuart Mill's Philosophy of Scientiftc Method, edición de E. Nagel, Nueva York, 1950. (Selecciones, con material introductorio, de Logic y Examination.)

Dissertations and Discussions, 5 vols., Boston (U.S.A.), 1865-1875.

Mill on Bentham and Coleridge, edición de F. R. Leavis, Londres, 1950.

Auguste Comte and Positivism, Londres, 1865.

Inaugural Address at St. Andrews, Londres, 1867.

Three Essays on Religión, Londres, 1874 (*Theism*, edición de R. Taylor, Nueva York, 1957).

John Stuart Mill and Harriet Taylor: Their Friendship and Subsequent Marriage, edición de F. A. Hayeck, Chicago, 1951. (Contiene la correspondencia Mill-Taylor.)

Lettres inédites de John Stuart Mill a Auguste Comte, publiées avec les réponses de Comte, edición de L. Lévy-Bruhl, París, 1899.

Bibliography of the Published Works of John Stuart Mill, edición de N. MacMinn, J. R. Hinds y J. M. McCrimmon, Londres, 1945.

Numerosas traducciones castellanas publicadas por las editoriales Espasa-Calpe, Fondo de Cultura Económica, Aguilar. Títulos principales: Autobiografía, Principios de economía política con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social, Sobre la libertad, El utilitarismo, Consideraciones sobre el gobierno representativo.

Estudios

Anschutz, R. P., The Philosophy of J. S. Mill, Oxford, 1953 (ilustra muy bien las distintas tendencias del pensamiento de Mill).

Bain, A., John Stuart Mill: A Criticism with Personal Recollections, Londres, 1882. Borchard, R., John Stuart Mill, the Man, Londres, 1957.

Britton, K., John Stuart Mill, Penguin Books, 1953.

Casellato, S., Giovanni St. Mill e l'utilitarismo inglese, Padua, 1951.

Castell, A., Mill's Logic of the Moral Sciences: A Study of the Impact of Newtonism on Early Nineteenth-Century Social Thought, Chicago, 1936.

Courtney, W. L., The Metaphysics of John Stuart Mill, Londres, 1879.

Cowling, M., Mill and Liberalism, Cambridge, 1963.

Douglas, C. J. S., Mill: A Study of His Philosophy, Londres, 1895; Ethics of John Stuart Mill, Edimburgo, 1897.

Grude-Oettli, N., *John Stuart Mill zwischen Liberalismus und Socialismus*, Zürich, 1936.

Hippler, F., *Staat und Gesellschaft bei Mill, Marx, Lagarde*, Berlín, 1934.

Jackson, R., *An Examination of the Deductive Logic of John Stuart Mill*, Londres, 1941.

Kantzer, E. M., *La religión de John Stuart Mill*, Caen, 1914.

Kennedy, G., *The Psychological Empiricism of John Stuart Mill*, Amsterdam, 1928.

Kubitz, O. A., *The Development of John Stuart Mill's System of Logic*, Urbana (III), 1932.

McCosh, J., *An Examination of Mr. J. S. Mill's Philosophy*, Nueva York, 1890 (2.ª edición).

Mueller, I. W., *John Stuart Mill and French Thought*, Urbana (III.), 1956.

Packe, M. St. John, *The Life of John Stuart Mill*, Nueva York, 1954.

Pradines, M., *Les postulats métaphysiques de l'utilitarisme de Stuart Mill et Spencer*, París, 1909.

Ray, J., La méthode de l'économie politique d'aprés John Stuart Mill, París, 1914.

Roerig, F., Die Wandlungen in der geistigen Grundhaltung John Stuart Mills, Colonia, 1930.

Russell, B., John Stuart Mill, Londres, 1956 (Bristol Academy Lecture).

Saenger, S., John Stuart Mill, Sein Leben und Lebenswerk., Stuttgart, 1901.

Schauchet, P., lndividualistische und socialistische Gedanken im Leben John Stuart Mills, Giessen, 1926.

Stephen, L., The English Utilitarians: vol. III, John Stuart Mill, Londres, 1900.

Towney, G. A., John Stuart Mill's Theory of Inductive Logic, Cincinnati, 1909.

Watson, J., Comte, Mill and Spencer, Glasgow, 1895.

Zuccante, G., La morale utilitaristica dello Stuart Mill, Milán, 1899; Giovanni S. Mill e l'utilitarismo, Florencia, 1922.

5.Herbert Spencer

Obras:

A System of Synthetic Philosophy, 10 vols., Londres, 1862-1893. (Para una información detallada sobre las distintas ediciones de los libros que comprende el System, véanse las pp. 240-241.)

Epitome of the Synthetic Philosophy, de F. H. Collins, Londres, 1889 (5.a edición, 1901).

Essays, Scientific, Political and Speculative, 3 vols., Londres, 1891 (dos volúmenes de Essays, Scientific, Political and Speculative aparecieron en Londres en 1857 y 1863 respectivamente, y un volumen de Essays, Moral, Political and Aesthetic, en Nueva York, 1865).

Education, Intellectual, Moral, Physical, Londres, 1861.

The Man versus The State, Londres, 1884.

The Nature and Reality of Religión, Londres, 1885.

Various Fragments, Londres, 1897.

Facts and Comments, Londres, 1902.

Autobiography, 2 vols., Nueva York, 1904.

Estudios:

Aluevo, G., La psicología di Herbert Spencer, Turín, 1914 (2.a edición).

Ardigò, R., L'lnconoscibile di Spencer e il noúmeno di Kant, Padua, 1901.

Asirvatham, E., Spencer's Theory of Social Justice, Nueva York, 1936.

Garus, P., Kant and Spencer, Chicago, 1889.

Di acóniDt, E., Étude critique sur la sociologie de Herbert Spencer, París, 1938.

Duncan, D., Tbt Life and Letters of Herbtrt Spencer, Londres, 1912

Elliott, H., Herbert Spencer, Londres, 1917.

Ensos. R. C., Somt Reflections on Spencer'$ Doctrine tbat Progress is Differtntiatton, Oxford, 1947.

Fiske, J., Outlints of Cosmic Philosophy, 2 vols., Londres, 1874. (Constituye una exposición crítica del pensamiento de Spencer.)

Gaupp, O., Herbert Spencer, Stuttgart, 1897.

Guthmann, J., Entmcklung und Selbstentfaltung bei Spencer, Odhsenfurt, 1931.

Háberlin, P., Herbert Spencer Grundlagen der Philosophie, Leipzig, 1908.

Hudson, W. H., Introduction to the Philosophy of Herbert Spencer, Londres, 1909.

Jarger, M., Herbert Spencers Principlen der Ethik, Hamburgo, 1922.

Macpherson, H., Herbert Spencer, The Man and His Work., Londres, 1900.

Parisot, E., Herbert Spencer, París, 1911.

Parker-Bowne, B., Kant and Spencer, Nueva York, 1922.

Ramlow, L., A. Riehl und Spencer, Berlín, 1933.

Roycé, J., Herbert Spencer: An Estímate and Revieu witb a chapter of Personal Reminiscences by J. Collier, Nueva York, 1904.

Rumney, J., Herbert Spencer's Sociology: A Study in the History of Social Theory, Londres, 1934.

Sergi, G., La sociología di Herbert Spencer, Roma, 1903.

Sidgwick, H., Lectures on the Ethics of T. H. Green, Mr. Herbert Spencer, and J. Martineau, Londres, 1902.

Solari, G., L'opera filosofea di Herbert Spencer, Bergamo, 1904.

Stadler, A., Herbert Spencers Ethik, Leipzig, 1913.

Thompson, J. A., Herbert Spencer, Londres, 1906.

Tillett, A. W., Spencer's Synthetic Philosophy: What It is All About. An Introduction to Justice, «The Most Important Part», Londres, 1914.

Segunda Parte: Capítulos VI-X

I. Obras generales relacionadas con el idealismo inglés

Abbagnano, N., L'idealismo inglese e americano, Napóles, 1926.

Cünningham, G. W., The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy, Nueva York, 1933.

Dockhorn, K., Die Staatsphilosophie des englischen Idealismus, ihre Lehre und Wirkung, Póppin-ghaus, 1937.

Haldar, H., Neo-Hegelianism, Londres, 1927.

Milne, A. J. M., The Social Philosophy of English Idealism, Londres, 1962.

Muirhead, J. M., The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy, Londres, 1931.

Pucelle, J., L idéalisme en Angleterre de Coleridge d Bradley, Neuchatel y París, 1955. (Altamente recomendable.)

2. Coleridge

Obras:

Works, editadas por W. G. T. Schedd, 7 vols., Nueva York, 1884.

The Friend, 3 vols., Londres, 1812 (2 vols., 1837).

Biographia Literaria, Londres, 1817. (Everyman Library, 1906, y varias reediciones.) Aids to Reflection, 2 vols., Londres, 1824-1825 (con la adición de Essay on Faith, 1890). On the Constitution of Church and State, edición de H. N Coleridge, Londres, 1839. Confessions of An Inqutring Spirit, edición de H. N. Coleridge, Londres, 1840.

Treatise on Method, Londres, 1849 (3.a edición).

Essays on His Own Times, 3 vols., Londres, 1895.

Anima Poetae, edición de E. H. Coleridge, Londres, 1895.

Letters, edición de E. H. Coleridge, Londres, 1895.

Unpublished Letters, Londres, 1932.

The Political Thought of Coleridge, selección de R. J. White, Londres, 1938.

The Philosophical Lectures of S. T. Coleridge, Hitherto Unpublished, edición de K. Coburn, Londres, 1949.

The Notebooks of S. T. Coleridge, edición de K. Coburn, 2 vols., Londres, 1957-1962.

Estudios:

Blunden, E. y Griggs, E. L., ed., Coleridge Studies, Londres, 1934.

Campbell, J. D., Life of S. T. Coleridge, Londres, 1894.

Chambers, E. K., S. T. Coleridge: A Biographical Study, Oxford, 1938.

Chinol, E., II pensiero di S. T. Coleridge, Venecia, 1953.

Coburn, K., Inquiring Spirit. A New Presentation of Coleridge (de obras publicadas e inéditas), Londres, 1931.

Ferrando, G., Coleridge, Florencia, 1925.

Green, J. H., Spiritual Philosophy, Founded on the Teaching of the late S. T. Coleridge, 2 vols., Londres, 1865.

Hanson, L., Life of S. T. Coleridge Early Years, Londres, 1938.

Kagey, R., Coleridge: Studies in the History of Ideas, Nueva York, 1935.

Lowes, J. L., The Road to Xanadu: A Study in Ways of the Imagination, Londres, 1927 (edición corregida, 1930).

Muirhead, J. H., Coleridge as Philosopher, Londres, 1930.

Richards, I. A., Coleridge on Imagination, Londres, 1934.

Snyder, A. D., Coleridge on Logic and Leaming, New Haven, 1929.

Wellek, R., Immanuel Kant in England, Princeton, 1931. (Sólo una parte está dedicada a Coleridge.)

Winkelmann, E., Coleridge und die kftntische Philosophie, Leipzig, 1933.

Wünsche, W., Die Staatsauffassung S. T. Coleridge’s, Leipzig, 1934.

3. Carlyle

Obras:

Works, edición de H. D. Traill, 31 vols., Londres. 1897-1901.

Sartor Resartus, Londres, 1841, y otras ediciones. (Trad. cast.: Fundamentos, Madrid, 1977.) On Heroes, Hero-Worshíp and the Heroic in History, Londres, 1841. (Hay varias trads. cast.) Correspondance of Carlyle and R. W. Emerson, 2 vols., Londres, 1883.

Letters of Carlyle to J. S. Mill, J. Sterling and R. Brou/ning, edición de A. Carlyle, Londres, 1923.

Estudios:

Baumgarten, O., Carlyle und Goethe, Tübingen, 1906.

Fermi, L., Carlyle, Messina, 1939.

Garnett, R., Life of Carlyle, Londres, 1887.

Harrold, C. F., Carlyle and Germán Thought, 1819-1834, New Haven, 1934.

Hensel, P., Thomas Carlyle, Stuttgart, 1901 Lammond, D., Carlyle, Londres, 1934.

Lea, F., Carlyle, Prophet of Today, Londres, 1944.

Lehman, B. H.; Carlyle's Theory of the Hero, Duke, 1939.

Neff, E., Carlyle and Mill: Mystic and Utilitarian, Nueva York, 1924; Carlyle, Nueva York, 1932.

Seilliere, E., L'actualité de Carlyle, París, 1929.

Storrs, M., The Relation of Carlyle to Kant and Fichte, Bryn Mawr, 1929.

Taylor, A. C., Carlyle et la pensée latine, París, 1937.

Wilson, D. A., Carlyle, 6 vols., Londres, 1923-1934.

4. T. H. Green

Obras

Works, edición de R. L. Nettleship, 3 vols., Londres, 1885-1888. (Contiene las Introduc-íWW to Hume's Treatise, de Green, unas conferencias sobre Kant, sobre Lógica y sobre Principles of Political Obligation, junto con un recuerdo del filósofo escrito por Nettleship.)

Introductions to Hume's Treatise, en los vols. 1 y 2 de Philosophical Works of David Hume, edición de T. H. Green y T. M. Grose, Londres, 1874.

Prolegomena to Ethics, edición de A. C. Bradley, Londres, 1883.

Principles of Political Obligation, Londres, 1895.

Estudios

Günther, O., Das Verháltnis der Ethick Greens %der Kants, Leipzig, 1915.

Fairbrother, W. H., The Philosophy of T. H. Green, Londres, 1896.

Fusai, M.y II pensiero morale di T. H. Green, Florencia, 1943.

Lamont, W. D., Introduction to Green’s Moral Philosophy Nueva York, 1934.

Muirhead, J. H., *The Service of the State: Four Lectures on the Political Teaching of Green*, Londres, 1908.

Pucelle, J., *La nature et l’esprit dans la philosophie de T. H. Green, I, Métaphysique-Morale*, Lovaina, 1961. (Es un estudio completo y favorable.)

5. E. Caird

Obras

A Critical Account of the Philosophy of Kant, Glasgow, 1877. (Edición corregida en 2 vols. con el título: The Critical Philosophy of Kant, Glasgow, 1889.)

Hegel, Edimburgo, 1883.

The Social Philosophy and Religión of Comte, Glasgow, 1885.

Essays on Literature and Philosophy, 2 vols., Glasgow, 1892.

The Evolution of Religión, 2 vols., Glasgow, 1893.

The Evolution of Theology in the Greek Philosophers, 2 vols., Glasgow, 1904.

Estudios

Jones, H., y Muirhead, J. H., The Life and Philosophy of Edward Caird, Londres, 1921.

6. Bradley

Obras

The Presuppositions of Critical History, Londres, 1874.

Ethical Studies, Londres, 1876 (2.a edición, 1927).

Mr. Sidgwick's Hedonism, Londres, 1877.

The Principles of Logic, Londres, 1893 (2.a edición, con epílogos, en 2 vols., 1922). Appearance and Reality, Londres, 1893 (2.a edición, con un Apéndice, 1897).

Essays on Truth and Reality, Londres, 1914.

Aphorisms, Oxford, 1930.

Collected Essays, 2 vols., Oxford, 1935. (Incluye esta obra The Presuppositions of Critical History.)

Estudios

Antonelli, M. A., La metafísica di F. H. Bradley, Milán, 1952.

Campbell, C. A., Scepticism and Construction. Bradley's Sceptical Principle as the Basis of Cons-tructive Philosophy, Londres, 1931.

Chappuis, A., Der theoretische Weg Bradleys, París, 1934.

Church, R. W., Bradley's Dialectic, Londres, 1942.

De Marneffe, J., La preuve de l'Absolu che\ Bradley, Analyse et critique de la méthode, París, 1961.

Kagey. R., The Growth of Bradley's Logic, Londres, 1931.

Keeling, S. V., La nature de l'experience che\ Kant et che\ Bradley, Montpellier, 1925. Lomba. R M., Bradley and Bergson, Lucknow, 1937.

Lofthouse, W. F., F. H. Bradley, Londres, 1949.

Mack, R. D. The Appeal to Immediate Experience. Philosophic Method in Bradley, Whitehead and Dewey, Nueva York, 1945.

Ross. G. R. Scepttcism and Dogma: A Study m tbt Philosophy of F. H. Bradley. Nueva York, 1940.

Schüring, H. J., *Studie zur Philosophie von F. H. Bradley*, Meisenheim am Glan, 1963.

Segerstedt, T. T., *Value and Reality in Bradley's Philosophy*, Lund. 1934.

Taylor. A. E., F. H. Bradley, Londres, 1924 (British Academy lecture).

Wollheim, R., F. H. Bradley, Penguin Books, 1959.

En Mind de 1925 hay algunos artículos sobre Bradley de G. D. Hicks, J. H. Muirhead, G. F. Stont, F. C. S. Schiller, A. E. Tylor y J. Ward.

7.Bosanquet

Obras

Knowledge and Reality, Londres, 1885.

Logic, or the Morphology of Knouledge, 2 vols., Londres, 1888.

Essays and Addresses, Londres, 1889.

A History of Aesthetic, Londres, 1892. (Trad. cast.: Historia de la estética, Buenos Aires.) The Civiliiation of Christendom and Other Studies, Londres, 1893.

Aspects of the Social Problem, Londres, 1895.

The Essentialsof Logic, Londres, 189}.

Companion to Plato's Republic, Londres, 1895.

Rousseau's Social Contract, Londres, 1895.

Psychology of the Moral Self Londres, 1897.

The Philosophical Theory of the State, Londres, 1899.

The Principles of Individuality and Valué, Londres, 1912.

The Valué and Destiny of the Individual, Londres, 1913.

The Distinction betueen Mind and Its Objects, Londres, 1913.

Three Lectures on Aesthetics, Londres, 1915.

Social and International Ideáis, Londres, 1917.

Some Suggestions in Ethics, Londres, 1918.

Implication and Linear Inference, Londres, 1920.

What Religión Is, Londres, 1920.

The Meeting of Extrems in Contemporary Philosophy, Londres, 1921.

Three Chapters on the Nature of Mind, Londres, 1923.

Science and Philosophy and Other Essays, edición de J. H. Muirhead y R. C. Bosanquet, Londres, 1927.

Estudios

Bosanquet, H., Bernard Bosanquet, Londres, 1924.

Houang, F., La néo-hégelianisme en Angleterre: la philosophie de Bernard Bosanquet, París, 1954.

Houang, F., De l'humanisme á l'absolutisme. L'évolution de la pensée religieuse du néo-hégelien anglais Bernard Bosanquet, París, 1954.

Muirhead, J. H.; ed., Bosanquet and His Friends; Letters Illustrating Sources and Development of His Philosophícal Opinions, Londres, 1935.

Pfannenstil, B., Bernard Bosanquet’s Philosophy of the State, Lund, 1936.

8. McTaggart

Obras:

Studies in the Hegelian Dialectic, Cambridge, 1896 (2.a edición, 1922).

Studies in the Hegelian Cosmology, Cambridge, 1901 (2.a edición, 1918).

Some Dogmas on Religión, Londres, 1906 (2.a edición, con una introducción biográfica de C. D. Board, 1930).

A Commentary on Hegel’s Logic, Cambridge, 1910 (nueva edición, 1931).

The Nature of Existence, 2 vols., Cambridge, 1921-1927. (La edición del segundo volumen se debe a C. D. Board.)

Philosophícal Studies, edición e introducción de S. V. Keeling, Londres, 1934. (Consta principalmente de una colección de artículos publicados, incluido el que trata de la irrealidad del tiempo.)

Estudios

Board, C. D., Examination of McTaggart’s Philosophy, 2 vols., Cambridge, 1933-1938.

Dickinson, G. L., McTaggart, A Memoir, Cambridge, 1931.

Tercera Parte: Capítulos XI-XIII

1. Obras generales relacionadas con el Idealismo en Norteamérica

Abbagnano, N., L'idealismo inglese e americano, Nápoles, 1926.

Adams, G. P., Idealism and the Modem Age, New Haven, 1919.

Barrett, C. y otros, Contemporary Idealism in America, Nueva York, 1932.

Cunningham, G. W., The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy, Nueva York, 1933.

Fronthingham, O. B., Transcendentalism in New England, Nueva York, 1876.

Jones, A. L., Early American Philosophers, Nueva York, 1898.

Miller, P., The New England Mind: The Seventeenth Century, Nueva York, 1939.

Parrington, V. L., Main Currents of American Thought, Nueva York, 1927.

Riley, I. W., American Philosophy: The Early Schools, Nueva York, 1907.

Rogers, A. K., English and American Philosophy Since 1800, Nueva York, 1922.

Royce, J., Lectures on Modem Idealism, New Haven 1919.

Schneider, H. W., The Puritan Mind, Nueva York, 1930.

—A History of American Philosophy, Nueva York, 1946.

Stovall, F., American Idealism, Oklahoma, 1943.

2. Emerson

Obras

The Complete Works of Ralph Waldo Emerson, edición de E. W. Emerson, 12 volúmenes, Boston, 1903-1904 (Fireside edition, Boston, 1909).

Works, 5 volúmenes, Londres, 1882-1883. —6 volúmenes, edición de J. Morley, Londres, 1883-1884.

The Joumals of Ralph Waldo Emerson, edición de E. W. Emerson y W. F. Forbes, 10 volúmenes, Boston, 1909-1914.

The Letters of Ralph Waldo Emerson, edición de R. L. Rusk, Nueva York, 1939. (Hay trad. cast. de Ensayos escogidos, Madrid, 1947.)

Estudios

Alcot, A. B., R. W. Emerson, Philosopher and Seer, Boston, 1882.

Bishop, J., Emerson on the Soul, Cambridge (Mass.) y Londres, 1965.

Cabot, J. E., A Memoir of R. W. Emerson, 2 volúmenes, Londres, 1887.

Cameron, K. W., Emerson the Essayist: An Outline of His Philosophícal Development through 18)6, 2 volúmenes, Raleigh (N. C.), 1945.

Carpenter, F. I., Emerson and Asia, Cambridge (Mass.), 1930.

—Emerson Handbook> Nueva York, 1953.

Christy, A., The Orient in American Transcendentalism, Nueva York, 1932.

Firkins, O. W., R. W. Emerson, Boston, 1915.

Garnett, R., Life of Emerson, Londres, 1888.

Gray, H. D., Emerson: A Statement of New England Transcendentalism as Expressed in the Philosophy of Its Chief Exponent, Palo Altó (Calif.), 1917.

Hopkins, V. C., Spires of Form: A Study of Emerson s Asthetic Theory, Cambridge (Mass.), 1951.

James, W., Memories and Studies, Nueva York, 1911. (Incluye una conferencia sobre Emerson.) Masters, E. L., The Living Thoughts of Emerson, Londres, 1948. (Trad. cast.: El pensamiento de Emerson, Buenos Aires, 1945.)

Matthiessen, F. O., American Renaissance: Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman, Londres y Nueva York, 1941.

Michaud, R., Autour d'Emerson, París, 1924.

—La vie inspirée d'Emerson, Berlín, 1943.

Mohrdieck, M., Demokratie bei Emerson, Berlín, 1943.

Paul, S., Emerson s Angle of Vision, Cambridge (Mass.), 1952.

Perry, B., Emerson Today, Nueva York, 1931.

Rea ver, J. R., Emerson as Myth-Maker, Gainesville (Flor.), 1954.

Rusk, R. L., The Life of Ralph Waldo Emerson, Nueva York, 1949.

Sahmann, P., Emersons Geisteswelt, Stuttgart, 1927.

Sanborn, F. B., ed., The Genius and Character of Emerson, Boston, 1885.

Simón, J., R. W. Emerson in Deutschland, Berlín, 1937.

Whicher, S. B., Freedom and Fate: An Inner Life of Ralph Waldo Emerson, Filadelfia, 1953.

3. Royce

Obras

The Religious Aspect of Philosophy, Boston, 1885.

California: A Study of American Character, Boston, 1886.

The Spirit of Modem Philosophy, Boston, 1892.

The Conception of God: A Philosophical Discussion concerning the Nature of the Divine Idea as a Demostrable Reality, Nueva York, 1897. (Esta obra, de diversos autores, incluye la intervención de Royce en una charla filosófica en 1895.)

Studies of Good and Evil, Nueva York, 1898.

The World and the Individual, 2 volúmenes, Nueva York, 1900-1901.

The Conception of Immortality, Boston, 1900.

The Philosophy of Loyalty, Nueva York, 1908. (Trad. cast.: Filosofía de la fidelidad, Buenos Aires.)

Race Questions, Provincialisms and Other American Problems, Nueva York y Londres, 1908. William James and Other Essays on the Philosophy of Life, Nueva York, 1911.

The Sources of Religious Insight, Edimburgo, 1912.

The Problem of Christianity, 2 volúmenes, Nueva York, 1913.

War and Insurance, Nueva York, 1914.

Lectures on Modem Idealism, New Haven, 1919 (Edición de J. E. Smith, Nueva York y Londres, 1964).

Royce’s Logical Essays, edición de D. S. Robinson, Dubuque (lowa), 1951.

Josiah Royce1s Seminar 1913-1914, según los apuntes de H. Costello, edición de G. Smith, New Brunswick, 1963.

Estudios

Albeggiani, F., Il sistema filosoftco di Josiah Royce, Palermo, 1930.

Amoroso, M. L., La filosofía morale di Josiah Royce, Nápoles, 1929.

Aronson, M. J., La philosophie morale de Josiah Royce, París, 1927.

Cotton, J. H., Royce on the Human Self Cambridge (Mass.), 1954.

Creighton, J. E., ed., Papers in Honor of Josiah Royce on His Sixtieth Birthday, Nueva York, 1916.

De Nier, M., Royce, Bresda, 1950.

Dykhuizen, G., The Conception of God in the Philosophy of Josiah Royce, Chicago, 1936. Fuss, P., The Moral Philosophy of Josiah Royce, Cambridge (Mass.), 1965.

Galgano, M.,11 pensiero ftlosoftco di Josiah Royce, Roma, 1921.

Humbach, K. T., Etn%elperson und Gemeinschaft nach Josiah Royce, Heidelberg, 1962. Loewenberg, J., Royce’s Synoptic Vision, Baltimore, 1955.

Marcel, G., La métaphysique de Royce, París, 1945.

Olgiati, F., Un pensatore americano: Josiah Royce, Milán, 1917.

Smith, J. E., Royce’s Social Infinite, Nueva York, 1950.

Cuarta Parte: Capítulos XIV-XVI

1.Obras generales relacionadas con el pragmatismo

Baumgarten, E., Der Pragmatismus: R. W. Emerson, W. James, J. Deu/ey, Fankfurt, 1938. Bawden, H. H., Pragmatism, Nueva York, 1909.

Berthelot, R., Un romantisme utilitaire, 3 volúmenes, París, 1911-1913.

Childs, J. L., American Pragmatism and Education: An Interpretation and A nalysis, Nueva York, 1956. (Trad. cast.: Pragmatismo y educación, Buenos Aires.)

Chiocchetti, E., II pragmatismo, Milán, 1926.

Hook, S., The Metaphysics of Pragmatism, Chicago, 1927.

Kennedy, G., ed., Pragmatism and American Culture, Boston, 1950.

Lamanna, E. P., II pragmatismo anglo-americano, Florencia, 1952.

Leroux, E., Le pragmatisme ame'ricain et anglais, París, 1922.

Mead, G. H., The Philosophy of the Presenta Chicago, 1932.

Moore, A. W., Pragmatism and Its Critics, Chicago, 1910.

Morris, C. W., Six Theories of Mind, Chicago, 1932.

Murray, D. L., Pragmatism, Londres, 1912.

Perry, R. B., Present Philosophical Tendencies, Nueva York, 1912.

Pratt, J. B., What is Pragmatism?, Nueva York, 1909.

Simón, P., Der Pragmatismus in der modernen framysischen Philosophie,

Paderborn, 1920. Spirito, U., II pragmatismo nella filosofía contemporánea, Florencia, 1921.

Stebbing, L. S., Pragmatism and French Voluntarism, Cambridge, 1914.

Sturt, H., ed., Personal Idealism, Londres, 1902.

Van Wesep, H. B., Seven Sages: The Story of American Philosophy, Nueva York, 1960. (Incluye los capítulos sobre James, Dewey y Peirce.)

Wahl, J. A., Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique, París, 1920.

Wiener, P. P., Evolution and the Founders of Pragmatism, Cambridge (Mass.), 1949.

2.Peirce

Obras

Collected Papers of Charles Sanders Peirce, 8 volúmenes, Cambridge (Mass.). Los volúmenes I-VI, edición de C. Hartshorne y P. Weiss, publicados por primera vez en 1931-1935, han sido reeditados en 1960 en tres volúmenes. Los volúmenes VII-VIII, edición de A. W. Burke, se publicaron en 1958.

Hay también algunos libros de selecciones, como:

Chance, Love and Logic, edición de M. R. Cohén, con un ensayo suplementario de J. Dewey, Nueva York, 1923.

The Philosophy of Peirce. Selected Writings, edición de J. Buchler, Londres, 1940 (reedición, Nueva York, 1955).

Essays in the Philosophy of Science, edición de V. Thomas, Nueva York, 1957.

Valúes in a Universe of Chance, edición de P. P. Wiener, Stanford y Londres, 1958.

Estudios

Boler, J. F., Charles Peirce and Scholastic Kealism. A Study of Peirce's Relation to John Duns Scotus, Seattle, 1963.

Buchler, J., Charles Peirce's Empiricism, Londres, 1939.

Carpenter, F. I., American Literature and the Dream, Nueva York, 195 5. (Incluye un capítulo sobre Peirce.)

Feibleman, J. K., An Introduction to Peirce's Philosophy Interpreted as a System, Nueva York, 1946; Londres, 1960.

Freeman, E., The Categories of Charles Peirce, La Salle (111.), 1934.

Gallie, W. B., Peirce and Pragmatism, Penguin Books, 1952.

Goudge, T. A., The Thought of C. S, Peirce, Toronto y Londres, 1950.

Guccione Monroy, A., Peirce e il pragmatismo americano, Palermo, 1959.

Kempski, J. V., C A. Peirce und der Pragmatismus, Stuttgart y Colonia, 1952.

Mullin, A. A., Philosophical Comments on the Philosophies of C. S. Peirce and L. Wittgenstein, Urbana (111.), 1961.

Murphey, M. G., The Development of Peirce's Philosophy, Cambridge (Mass.), 1961. Thompson, M., The Pragmatic Philosophy of C. S. Peirce, Chicago y Londres, 195 3. Wennerberg, H., The Pragmatism of C. S. Peirce, Lund, 1963.

Wiener, P. P. y Young, F. H., ed., Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce, Cambridge (Mass.), 1952.

3.James

Obras

The Principles of Psychology, Nueva York, 1890. (Trad. cast.: Compendio de

psicología, Buenos Aires.)
The Will to Believe and Other Essays, Nueva York y Londres, 1897 (reedición, Nueva York, 1956),
The Varietes of Religious Experience, Nueva York y Londres, 1902.
Pragmatism, Nueva York y Londres, 1907. (Trad. cast.: Pragmatismo, Madrid, 1959.)
The Meaning of Truth, Nueva York y Londres, 1909.
A Pluralistic Universe, Nueva York y Londres, 1909.
Some Problems of Philosophy, Nueva York y Londres, 1911.
Memories and Studies, Nueva York y Londres, 1911.
Essays in Radical Empiricism, Nueva York y Londres, 1912.
Collected Essays and Revieu/s, Nueva York y Londres, 1920.
The Letters ofWilliam James, edición de H. James, 2 volúmenes, Boston, 1926.
Annotated Bibliography of the Writings of William James, edición de R. B. Perry, Nueva York, 1920.

Estudios

Bixler. J. S., Religión in the Philosophy ofWilliam James, Boston, 1926.
Blau, T, Wilham James: sa théorie de la connaissance et de la vénté, París, 1933.
Boutrqux, E., William James, París, 1911. (Traducción inglesa de A. y B Henderson. Londres, 1912.)
Bovet, P. William James psychologue: l'intéret de son oeuvre pour les éducateurs, Saint Blaise, 1911.
Busch, K. A., William James ais Religionsphilosóph, Góttingen, 1911.
Carpió, A. P., Origen y desarrollo de la filosofía norteamericana, William James y el pragmatismo, Buenos Aires, 1951.
Castiglioni, G., William James, Brescia, 1946.
Compton, C. H., compilador, William James: Philosopher and Man, Nueva York, 1957.
(Citas y referencias de 652 libros.)
Cugini, U., L’empirismo radicale di William James, Nápoles, 1925.
Kallen, H. M., William James and Henri Bergson, Chicago, 1914.

Knight, M., William James, Penguin Books, 1950.

Knox, H. V., The Philosophy of William James, París, 1929.

Le Bretón, M., La personalité de William James, París, 1929.

Maire, G., William James et le pragmatisme religieux, París, 1934.

Menard, A., Analyse et critique des “Principes de la Psychologie” de William James, París, 1911. Morris, L., William James, Nueva York, 1950.

Nassauer, K., Die Rechtsphilosophie von William James, Bremen, 1943.

Perry, R. B., The Thought and Character of William James, 2 volúmenes, Boston, 1935. (Es la biografía standard.)

—The Thought and Character of William James. Briefer Versión, Nueva York, 1954.

—In the Spirit of William James, New Haven, 1938.

Reverdin, H., La notion d’espérience d’aprés William James, Ginebra, 1913.

Roback, A. A., William James, His Marginalia, Personality and Contribution, Cambridge (Mass.), 1942.

Royce, J., William James and Other Essays on the Philosophy of Life, Nueva York, 1911. Sabin, E. E., William James and Pragmatism, Lancaster (Pa.), 1916.

Schmidt, H., Der Begriff der Erfahrungskontinuitdt bei William James und seine Bedeutung für den amerikanischen Pragmatismus, Heidelberg, 1959.

Switalski, W., Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach William James, Braunsberg, 1910. Turner, J. E., Examination of William James’ Philosophy, Nueva York, 1919.

Hay varias colecciones de ensayos de diversos autores, como:

Essays Philosophical and Psychological in Honor of William James, Nueva York, 1908.

In Commemoration of William James, 1842-1942, Nueva York, 1942.

William James, the Man and the Thinker, Madison (Wis.), 1942.

4.Schiller

Obras

Riddles of Sphinx, publicado primero anónimamente (por «un troglodita») en Londres, 1891, y luego con el nombre del autor, Nueva York, 1894.

Nueva edición, con el subtítulo A Study in the Philosophy of Humanism, Londres, 1910. Axioms as Postulates, en Personal Idealism, edición de H. Sturt, Londres, 1902.

Humanism, Philosophícal Essays, Londres, 1903 (2.a edición, 1912).

Studies in Humanism, Londres, 1907 (2.a edición, 1912).

Plato or Pratogoras?, Londres, 1908.

Formal Logic: A Scientiftc and Social Problem, Londres, 1912 (2.a edición, 1931).

Problems of Belief Londres, 1924.

Why Humanism?, en Contemporary British Philosophy, Primera serie, edición de J. H. Muirhead, Londres, 1924.

Tantalus, or The Future of Man, Londres, 1924.

Eugenics and Politics, Londres, 1926.

Pragmatism, en Encyclopaedia Britannica, 14.a edición, 1929.

Logic for Use: An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge, Londres, 1929. Social Decay and Eugenical Reform, Londres, 1932.

Musí Philosophers Disagree? and Other Essays in Popular Philosophy, Londres, 1934.

Estudios

Abel, R., The Pragmatic Humanism of F. C. S. Schiller, Nueva York y Londres, 195 5. Marett, R., Ferdinand Canning Scott Schiller, Londres, 1938 (British Academy Lecture). White, S. S., A Comparison of the Philosophies of F. C. S. Schiller and John Dewey, Chicago, 1940.

5. Dewey

Obras

Psychology, Nueva York, 1887 (3.a edición revisada, 1891).

Leibni\s New Essays Conceming the Human Undertanding. A Critical Exposition, Chicago, 1888.

The Ethics of Democracy, Ann Arbor, 1888.

Applied Psychology, Boston, 1889.

Outlines of a Critical Theory of Ethics, Ann Arbor, 1891.

The Study of Ethics: A Syllabus, Ann Arbor, 1894.

The Psychology of Number and Its Applications to Methods of Teaching Aritmetic (con J. A. McLeUan), Nueva York, 1895.

The Signifícame of the Problem of Knowledge, Chicago, 1897.

My Pedagogic Creed, Nueva York, 1897.

Psychology and Philosophie Method, Berkeley, 1899.

The School of Society, Chicago, 1900 (edición revisada, 1915).

The Cbild and the Curriculum Chicago, 1902.

The Educacional Situación, Chicago, 1902.

Studies m Logical Theory (en colaboración), Chicago, 1903.

Logical Conditims of a Scientiftc Treatment of Morality, Chicago, 1903.

Etbecs (con J. H Tufts), Nueva York, 1908.

Hov Wi Tbe*b, Nueva York, 1910.

The Influente of Darwiu on Philosophy and Other Essays tu Coutmpwary Thought Nueva York. 1910

Fdtua/tmai Euays, echado de J J Ftndlay, Landres, 1910.

Intemt and Effort in Educaron, Boston, 1913.

Germán Philosophy and Politics, Nueva York* 1915 (edición revisada, 1942).

Schóóls of Tomorrow (con E. Dewey), Nueva York, 1915.

Democracy and Education, Nueva York, 1916.

Essays in Experimental Logic, Chicago, 1916.

Reconstruction in Philosophy, Nueva York, 1920 (edición aumentada, 1942).

Letters from China and Japan (con A. C. Dewey, edición de E. Dewey, Nueva

York, 1920). Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology, Nueva York, 1922. Experience and Nature, Chicago, 1925 (edición revisada, 1929).

The Public and Its Problems, Nueva York, 1927 (2.a edición, 1946).

Character and Events. Popular Essays in Social and Political Philosophy, edición de J. Ratner, 2 volúmenes, Nueva York, 1929.

Impresions of Soviet Russia and the Revolutionary World, México, China, Turkey, Nueva York, 1929.

The Quest for Certainty, Nueva York, 1931.

Individualism, Oíd and Newy (artículos ya publicados), Nueva York, 1930.

Philosophy and Civiliiation, Nueva York, 1931.

Art as Experience, Nueva York, 1931.

A Common Faith, New Haven, 1934.

Education and The Social Order, Nueva York, 1935.

Líberalism and Social Action, Nueva York, 1935.

The Teacher and Society (en colaboración), Nueva York, 1937.

Experience and Education, Nueva York, 1938.

Logic: The Theory of Inquiry, Nueva York, 1938.

Intelligence in the Modem World: John Dewey's Philosophy, edición de J. Ratner, Nueva York, 1939. (En gran parte, son selecciones de escritos ya publicados.)

Theory ofValuation, Chicago, 1939.

Freedom and Culture, Nueva York, 1939.

Education Today, edición de J. Ratner, Nueva York, 1940.

Knowing and Know (con A. F. Bentley), Boston, 1949.

Hay varios libros de selecciones y compilaciones basados en los escritos de Dewey, como:

Intelligence in the Modem World: John Dewey's Philosophy, edición de J. Ratner, Nueva York, 1939.

Dictionary of Education, edición de R. B. Winn, Nueva York, 1959.

Dewey on Education, selección, introducción y notas de M. S. Dworkin, Nueva York, 1959.

Para bibliografías más completas, véase:

A Bibliography of John Dewey, 1882-19)9, de M. H. Thomas y H. W. Schneider, con una introducción de H. W. Schneider, Nueva York, 1939.

The Philosophy of John Dewey, edición de P. A. Schilpp, Nueva York, 1951 (2.a edición).

Numerosas traducciones castellanas por las editoriales Fondo de Cultura Económica. Losada, Paidos: El hombre y sus problemas, El arte como experiencia, La busca de la certera, La ciencia de la educación, La educación de hoy, Las escuelas de mañana, Experiencia y educación, Experiencia y naturales, Lógica, Naturaleza

humana y conducta, El niño y el programa escolar, El pensamiento vivo de Jefferson, La reconstrucción de la filosofía.

Estudios

Baker, M., Foundations of John Dewey's Educational Theory, Nueva York, 1955. Baumgarten, E., Der Pragmatismus: R. W. Emerson, W. James, J. Dewey, Frankfurt, 1938. Bausola, A., L'etka di John Dewey, Milán, 1960.

Brancatisano, FLa posiiione di John Dewey nella filosofía moderna, Turín, 1953. Buswell, J. O., The Philosophies of F. R. Tennant and J. Dewey, Nueva York, 1950. Child, A., Mafang and Knowing in Hobbes, Vico and Dewey, Bcrkcley, 1953.

Corallo, G., La pedagogía di Giovanni Dewey, Turín, 1955.

Crosser, P. K., The Nihilism of John Dewey, Nueva York, 1955.

Edman, I., John Dewey, His Contribution to the American Tradition, Indianapolis (Ind.), 1955. Feldman, W. T., The Philosophy of John Dewey. A Critical Analysis, Baltimore, 1934. Fleckenstein, N. J., A Critique of John Dewey's Theory of the Nature and the Knowledge of Reality in the Light of the Principles of Thomism, Washington, 1954.

Geiger, G. R., John Dewey in Perspective, Londres y Nueva York, 1938.

Gillio-Tos, M. T., II pensiero di John Dewey, Nápoles, 1938.

Grana, G., John Dewey e la metodología americana, Roma, 195 5.

Gutzke, M. G., John Dewey's Thought and Its Implications for Christian Education, Nueva York, 1956.

Handlin, O., John Dewey's Challenge to Education: Historical Perspectives on the Cultural Context, Nueva York, 1959.

Hook, S., John Dewey: An Intellectual Portrait, Nueva York, 1939.

Leander, F., The Philosophy of John Dewey. A Critical Study, Góteborg, 1939.

Levitt, M., Freud and Dewey on the Nature of Man, Nueva York, 1960.

Mack, R. D., The Appeal to Immediate Experience, Philosophie Method in Bradley, Whitehead and Dewey, Nueva York, 1945.

Mataix, A. (S. J.), La norma moral en John Dewey, Madrid, 1964.

Nathanson, J. John Dewey, Nueva York, 1951.

Roth, R. J. (S. J.)t John Dewey and Self-Realiyation, Englewood Cliffs (N. J.),

1963. Thayer, H. S., The Logic of Pragmatism: An Examination of John Dewey's Logic, Nueva York y Londres, 1952.

White, M. G. The Origin of Dewey's Instrumentalism, Nueva York, 1943.

White, S. S., *A Comparison of the Philosophies of F. C. S. Schiller and John Dewey*, Chicago, 1940

Simposios sobre Dewey:

John Dewey, The Man and His Philosophy, edición de S. S. White, Cambridge (Mass.), 1930.(Serie de discursos en honor dd 70 cumpleaños de Dewey.)

The Philosopher of the Common Man», edición de S. S. White. Nueva York. 1940. (Conjunto de ensayos en honor del 80 cumpleaños de Dewey.)

The Philosophy of Jobn Dewey > edición de P. A. Schilpp. Nueva York, 1951 (2.4 wlkióí|t John Dtwty. Philosopher of Science and Fretdom, edición de S. Hook, Nueva York, I9)ft Jobn Dewey and tbt Experimental Spirit in Philosophy, edición de C. W. Hendel, Nueva York, 1959.

John Dewey: Master Educator, edición de W. W. Brickman y S. Lehrcr, Nueva York, 1959. Dialogue on John Dewey, edición de C. Lamont, Nueva York, 1959.

Jobn Dewey: His Thought and Influence, edición de J. Blewett, Nueva York, 1960.

Cuarta Parte: Capítulos XVII-XXI[1421]

1. Algunas obras generales que describen o ilustran la filosofía reciente, especialmente en Inglaterra.

Adams, G. P. y Montague, W. P., ed., Contemporary American Philosophy, 2 volúmenes, Nueva York, 1930.

Ayer, A. J., The Revolution in Philosophy, Londres, 1956 (charlas radiofónicas). (Traducción cast.: Revolución en filosofía, Madrid.)

Black, M., Language and Philosophy, Ithaca y Londres, 1949. —Problems of Analysis, Ithaca y Londres, 1954.

Blanshard, B., Reason and Analysis, Londres y Nueva York, 1962. (Exposición crítica de la filosofía lingüística.)

Boman, L., Criticism and Construction in the Philosophy of the American New Realism, Esto* colmo, 1955.

CharleswOrth, M., Philosophy and Linguistic Analysis, Pittsburgh y Lovaina, 1959. (Exposición crítica e histórica.)

Drake, D., y otros, Essays in Critical Realism, Nueva York y Londres, 1921.

Flew, A. G. N.; ed., Logic and Language (primera serie), Oxford, 1951.

— Logic and Language (segunda serie), Oxford, 1955.

— Essays in Conceptual Analysis, Oxford, 1953.

— New Essays in Philosopbical Theology, Londres, 1955.

Gellner, W., Words and Things, Londres, 1959. (Tratado muy crítico de la filosofía lingüística en Inglaterra.)

Ginestier, P., La pense'e anglo-saxonne depuis 1900, París, 1956.

Holt, E. B., y otros, The New Realism, Nueva York, 1912.

Kremer, R. P., Le néo-realisme américain, Lovaina, 1920.

— La théorie de la connaisance che\ les néo-realistes, Lovaina, 1928.

Lewis, H. D., ed., Contemporary British Philosophy (tercera serie), Londres, 1956.

Linsky, L., ed., Semantics and the Philosophy of Language, Urbana (111.), 1952.

Mace, C. A., ed., British Philosophy in the Mid-Century, Londres, 1957.

MacIntyre, A., ed., Metaphysical Beliefs, Londres, 1957.

Muirhead, J. H., Rule and End in Moráis, Londres, 1932. (Trata los problemas éticos planteados por Prichard, Carritt, Ross, Joseph y otros.)

Pears, D. F., ed., The Nature of Metaphysics, Londres, 1957. (Serie de charlas radiofónicas.)

Sellars, R. W., y otros, Essays in Critical Realism, Nueva York y Londres, 1920.

Urmson, J. O., Philosophícal Analysis. Its Development betumeen the Tu/o World Wars, Oxford, 1956.

Warnock, G. J., English Philosophy Since 1900. (Estudio claro del desarrollo del movimiento analítico.)

Warnock, M., Ethics Since 1900, Londres, 1960. (Trata principalmente el desarrollo de la teoría ética desde Bradley. Habla también de las ideas del filósofo americano C. L. Ste-venson y tiene un capítulo sobre Sartre.)

2. G. E. Moore

Obras

Principia Ethica, Cambridge, 1903 (2.a edición, 1922; nueva edición, 1960).

Ethics, Londres, 1912 (y varias reediciones). (Trad. cast.: Etica, México..)

Philosophícal Studies, Londres, 1922 (nueva edición, 1960). (Incluye esta obra «The Refutation of Idealism», de Mind, 1903.)

Some Main Problems of Philosophy, Londres, 1953. (Este volumen incluye algunas conferencias dadas en el invierno de 1910-1911, antes no publicadas.)

Philosophícal Papers, Londres, 1959. (Incluye «A Defence of Common Sense», de Contemporary British Philosophy, Segunda serie, 1925.)

Commonplace Book1919-1953, edición de C. Lewy, Londres, 1962.

Estudios

Braithwaite, R. B., George Edward Moore, 1873-1958, Londres, 1963 (British Academy Lecture).

Schilpp, P. A.; ed., The Philosophy of G. E. Moore, Nueva York, 1952.

White, A. R., G. E. Moore: A Critical Exposition, Oxford, 1958.

3. Russell

Obras

Germán Social Democracy, Londres y Nueva York, 1896.

An Essay on the Foundations of Geometry, Cambridge, 1897.

A Critical Exposition of the Philosophy of Leibnii^ Cambridge, 1900.

The Principles of Mathematíes, Cambridge, 1903.

Principia Mathematica (con A. N. Whitehead), 3 volúmenes, Cambridge, 1910-1913 (2.a edición. 1927-1935).

Philosophícal Essays (artículos reeditados), Londres y Nueva York, 1910.

The Problems of Philosophy, Londres y Nueva York, 1912.

Our Knovledgt of the Extenal World as a Field for Scientiftc Method in Philosophy, Londres y Chicago, 1914 (edición revisada, 1929).

The Philosophy of Bergson (discusión con el profesor H. W. Carr), Londres. Glasgow Cambridge. 1914.

Scientiftc Method in Pbilosopby, Oxford, 1914.

War, tbt Offspring of Ftar (folleto), Londres, 1915.

Principles of Social Reconstruction, Londres, 1916 (2.* edición, 1920).

Policy of Entente, 1904-1914. A Reply to Professor Gilbert Murray (folleto), Manchester i Londres, 1916.

Justice in War-Time, Londres y Chicago, 1916 (2.a edición, 1924).

Political Ideáis, Nueva York, 1917.

Mysticism and Logic and Other Essays (ensayos reeditados), Londres y Nueva York, 1918. Roads to Freedom: Socialism, Anarcbism and Syndicalism, Londres, 1918.

Introduction to Mathematical Philosophy, Londres y Nueva York, 1919.

The Practice and Theory of Bolchevism, Londres y Nueva York, 1920 (2.a edición, 1949). The Analysis of Mind, Londres, 1921, Nueva York, 1924.

The Problem of China, Londres y Nueva York, 1922.

Free Thought and Offtcial Propaganda (conferencia), Londres y Nueva York, 1922.

The Prospects of Industrial Civiliiation (con D. Russell), Londres y Nueva York, 1923.

The ABC of Atoms, Londres y Nueva York, 1923.

Icarus, or the Future of Science (folleto), Londres y Nueva York, 1924.

How To Be Free and Happy (conferencia), Nueva York, 1924.

The ABC of Relativity, Londres y Nueva York, 1925 (edición revisada, 1958). (Trad. cast.: El ABC de la relatividad, Ariel, Barcelona, 1978).

On Education, Especially in Early Childhood, Londres y Nueva York, 1926 (en Norteamérica lleva el título Education and the Good Life).

The Analysis of Matter, Londres y Nueva York, 1927 (reedición, 1954).

An Outline of Philosophy, Londres y Nueva York, 1927 (en Norteamérica lleva el título Philosophy).

Selected Papers of Bertrand Russell (selección e introducción de Russell), Nueva York, 1927. Sceptical Essays (en gran parte, reediciones), Londres y Nueva York, 1928.

Marriage and Moráis, Londres y Nueva York, 1929.

The Conquest of Happiness, Londres y Nueva York, 1930.

The Scientiftc Outlook, Nueva York, 1931.

Education and the Social Order, Londres y Nueva York, 1932. (En Norteamérica lleva el título Education and the Modem World.)

Freedom and Organi^ation, 1814-1914, Londres y Nueva York, 1934. (En Norteamérica lleva el título Freedom versus Organi\ation.)

In Praise of Idleness and Other Essays, Nueva York, 1935.

Religión and Science, Londres y Nueva York, 1935.

Which Way to Peace?, Londres, 1936.

The Amberly Papers (con P. Russell), 2 volúmenes, Londres y Nueva York, 1937.

Power: A New Social Analysis, Londres y Nueva York, 1938.

An Inquiry into Meaning and Truth, Londres y Nueva York, 1940.

Let the People Think (ensayos), Londres, 1941.

A History of Western Philosophy: Its Connection mth Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day, Londres y Nueva York, 1945 (2.a edición, 1961).

Human Knovledge: Its Scope and Limits, Londres y Nueva York, 1948.

Authority and the Individual, Londres y Nueva York, 1949.

Unpopular Essays (en gran parte, reediciones), Londres y Nueva York, 1950.

The Impact of Science on Society (conferencias), Nueva York, 1951.

New Hopes for a Changing World, Londres, 1951.

Human Society in Ethics and Politics, Londres y Nueva York, 1954.

Logic and Knou/ledge: Essays, 1901-19)0, edición de R. C Marsh, Londres y Nueva York, 1956. (Este volumen incluye las conferencias dadas por Russell en 1918 sobre la filosofía del atomismo lógico, y también el artículo sobre el atomismo lógico escrito para Contemporary British Philosophy, Primera serie, 1924.)

Why I am not a Christian, and Other Essays, Londres y Nueva York, 1957.

My Philosophícal Development, Londres y Nueva York, 1959.

Wisdom of the West, Londres, 1959.

Has Man a Future?, Penguin Books, 1961.

Fact and Fiction, Londres, 1961.

Numerosas traducciones castellanas por las editoriales Labor, Espasa Calpe y Aguilar: Los problemas de la filosofía, Principios de la matemática, Filosofía de la matemática, Nuestro conocimiento del mundo externo, Análisis de la materia, Análisis del espíritu, Conocimiento, Una investigación acerca del significado y la verdad, Misticismo y lógica y otros ensayos, Religión y ciencia, etc.

Estudios

Clark. C. H. D., Christianity and Bertrand Russell, Londres, 1958.

Dorward, A., Bertrand Russell, Londres, 1951. (Folleto escrito para el British Council y la National Book League.)

Feibleman, J. K., Inside the Great Mirror. A Critical Examination of the Philosophy of Russell, Wittgenstein and their Followers, La Haya, 1958.

Fritz, C. A., Bertrand Russell’s Construction of the Extemal World, Nueva York y Londres, 1952.

Gótlind, E., Bertrand Russell’s Theories of Causation, Upsala, 1952.

Jourdain, P. E. B., The Philosophy of Mr. Bertrand Russell (sátira), Londres y Chicago, 1918.

Leggett, H. W., Bertrand Russell (biografía ilustrada), Londres, 1949.

Lovejoy, A. O., The Revolt Against Dualism, Chicago, 1930. (Los capítulos 6 y 7 tratan de la teoría del entendimiento de Russell.)

McCarthy, D. G., Bertrand Russell’s Informal Freedom, Lovaina, 1960 (tesis doctoral).

Riveroso, E., II pensiero di Bertrand Russell, Nápoles, 1958.

Santayana, G., Winds Of Doctrine, Londres, 1913. (Incluye un estudio sobre la filosofía de Russell.)

Schilpp, P. A., ed., The Philosophy of Bertrand Russell, Nueva York, 1946 (2.a edición).

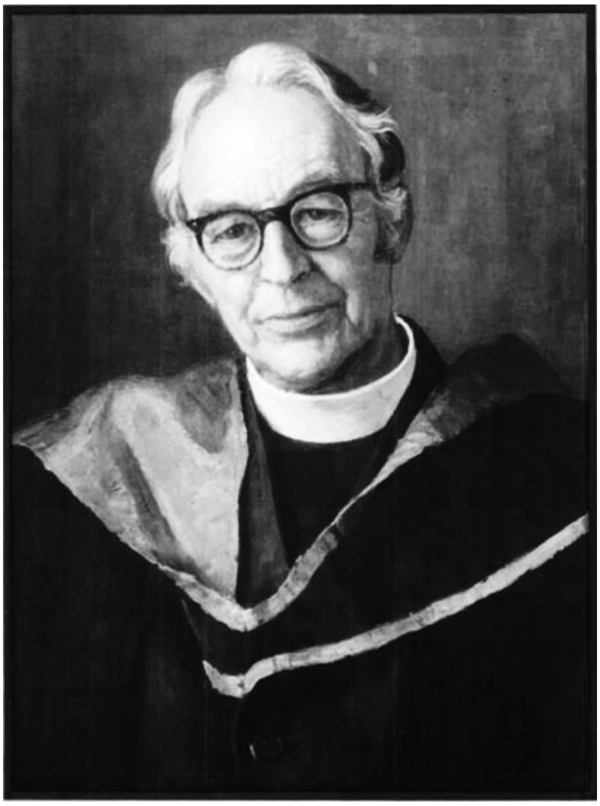
Urmson, J. O., Philosophical Analysis. Its Development betunen the Tu/o World Wars, Oxford, 1956. (Incluye un estudio crítico del análisis reductivo de Russell. La respuesta de éste, junto con las respuestas a las críticas de G. J. Warnock y P. F. Strawson están reproducidas en el capitulo 18 de My Philosophical Development.)

Wood, A., *Bertrand Russell, The Passionate Sceptic* (estudio biográfico), Londres, 1957.

Russell’s Philosophy: A Study of Its Development (ensayo inacabado, publicado al final de *My Philosophical Development*, de Russell).

Wood, M. G. Why Mr. Bertrand Russell is not a Cbristian, Londres, 1928.

Hay, por supuesto, muchos artículos sobre puntos o aspectos determinados del pensamiento de Russell en *Mind, Analysts, The Proceedings of tbe Aristotelian Society, The Philosophical Review,* y otras revistas. Pero es imposible enumerarlos aquí.



Nació en 10 de abril de 1907 en Gran Bretaña y fue profesor de filosofía en Heytrhop. Se convirtió al catolicismo mientras asistía al Marlborough College. Su tío fue obispo anglicano de Calcuta. Se hizó jesuíta en 1929.Comenzó a escribir textos de historia de la filosofía para sus alumnos y de ese intento pedagógico nació su monumental obra Historia de la Filosofía. Hoy día está considerada su obra magna y la mejor introducción a la filosofía occidental que se haya hecho nunca. Esta obra fue dirigida por Manuel Sacristán y traducida por él mismo y otros prestigiosos filósofos españoles. De gran interés es también su debate con Bertrand Russell sobre la existencia de Dios, originalmente radiado en la BBC. Entre el resto de su obra podemos destacar Nietzsche, Shopenhauer y Santo Tomás de Aquino. Murió el 3 de febrero de 1994.

Notas

[1] Véase el vol. V de esta *Historia de la filosofía*, pp. 341-368. <<

[2] Véase el vol. V de esta *Historia de la filosofía*, pp. 183-185. <<

[3] Véase el vol. VI de esta *Historia de la filosofía*, pp. 45-47. <<

[4] Cf. vol. V de esta *Historia de la filosofía*, pp. 247-249, 299-300 y 321-322. <<

[5] Véase el vol. V de esta *Historia de la filosofía*, p. 17 5. <<

[6] *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, 3, 1, 145. <<

[7] Se ha aludido ya a la influencia de los escritos de Helvétius sobre el pensamiento de Bentham. Podemos añadir que mantuvo correspondencia con d'Alembert. <<

[8] La obra se había impreso en 1788. <<

[9] En 1791 se publicó una parte del texto en inglés. <<

[10] Evidentemente, Bentham no pensaba en absoluto en presos tales como los que luego se convirtieron en víctimas del terror jacobino. Volvió los ojos a la nueva Asamblea Francesa en la convicción de que por fin se iniciaba el reinado de la razón sin trabas, de que la filosofía iba encontrándose a sí misma. <<

[11] La obra se escribió en época considerablemente anterior. <<

[12] Bowring incluyó en las Obras una serie de fragmentos, algunos de ellos de interés filosófico. Así, en el fragmento titulado Ontología Bentham distingue entre entidades reales y entidades ficticias. Las últimas —que no deben tomarse por entidades fabulosas, producto del libre juego de la imaginación— son creaciones de las exigencias del lenguaje. Por ejemplo, para poder —como debemos— hablar de relaciones, necesitamos usar el sustantivo «relación»; pero aunque las cosas puedan relacionarse, no existen entidades independientes llamadas «relaciones». Si se postulan tales entidades por influencia del lenguaje, son «ficticias». <<

[13] Sobre Tucker, véase el vol. V de esta *Historia de la filosofía*, pp. 184-185. <<

[14] *Introducción a los principios de la moral y la legislación*, cap. 1, sec. 1. A partir de ahora citaremos esta obra como *Introducción*. <<

[15] *Theory of Legislation* traducida por R. Hildreth, de la versión francesa de Étienne Dumont, Londres, 1896. <<

[16] *Introducción*, cap. 1, sec. 1. <<

[17] Por ejemplo, ante el señuelo de un placer inmediato, un hombre puede descuidar el hecho de que el desarrollo de la acción que le produce tal placer le lleva a una medida total de dolor que supera al placer. <<

[18] Estrictamente hablando, la acción que tiende a aumentar la medida total de placer es para Bentham una acción «buena», en el sentido de una acción que debemos llevar a cabo, o, en cualquier caso, no es una acción que no debamos llevar a cabo, es decir, una acción «mala». Puede darse el caso de que el aumento de placer exista independientemente de mi acción de aquí y ahora. Así pues, puedo no estar obligado a obrar, aunque, si lo hago, la acción ciertamente no será mala. <<

[19] *Introducción* y cap. I, sec. 1, nota, 1 <<

[20] Bentham insiste en que la bondad o maldad de las acciones depende de un criterio objetivo y no simplemente del motivo que las determina. «Motivo» e «intención» se confunden con frecuencia, aunque, mantiene Bentham, debieran distinguirse cuidadosamente. Si por «motivo» se entiende una tendencia a obrar cuando un placer —o la causa de un placer— nos aparece como consecuencia de la acción de uno, no tiene sentido hablar de un motivo malo. Pero en cualquier caso, el criterio para lo bueno y lo malo es primariamente un criterio objetivo y no subjetivo. <<

[21] Véase vol. V de esta *Historia de la filosofía*, pp. 122-125. <<

[22] *Essay*, libro 2, cap. 20, sec. 2. <<

[23] *Introducción*, cap. 1, sec. 3. <<

[24] Ibid., cap. 4. <<

[25] Ibid., cap. I, sec. 7. <<

[26] Ibid., cap. I, sec. 4. Para el uso de la palabra «ficticio» en Bentham, véase la nota 12 del presente capítulo. <<

[27] Ibid. <<

[28] Bentham y sus seguidores estaban plenamente convencidos de que en la esfera del mercado económico la supresión de restricciones legales y la admisión del librecambismo y la competencia contribuirían, por lo menos a la larga, a la mayor felicidad de la comunidad. Al final de este capítulo se harán otras referencias a la economía benthamiana. <<

[29] *Introducción*, cap. 5, sec. 10. La designación «seres sensitivos» incluye a los animales. <<

[30] Este tema se tratará a propósito de James Mill. <<

[31] En tiempos de Bentham el rey de Inglaterra podía ejercer en la vida política una influencia considerablemente más efectiva que la que hoy día le es posible. <<

[32] *Introducción*, cap. 13, sec. 2. <<

[33] Seriamente, en la época no era desconocido el hecho de que el jurado se negara a declarar culpable al acusado, aun cuando estuviera convencido de su culpabilidad. Además, la sentencia de muerte, cuando era motivada por lo que proporcional mente consideraríamos hoy delitos menores, o dictada contra niños, con frecuencia se conmutaba por otra pena. Había, pues, una creciente discrepancia entre las leyes y lo que —según las personas cultas— debieran éstas ser. <<

[34] *Dissertations and Discurssions* (*Disertaciones y discusiones*), I, 18672, pp. 339-340. <<

[35] Ibid., I, p. 35 3. <<

[36] Ibid., I, p. 339. <<

[37] Véase el vol. V de esta *Historia de la filosofía*, pp. 351-358. <<

[38] Este círculo comprendía entre otros a los economistas David Ricardo y J. R. McCulloch, T. R. Malthus, el famoso tratadista sobre la población, y John Austin, que aplicó a la jurisprudencia los principios del utilitarismo en su obra *The Province of Jurisprudence Determined* (1832). <<

[39] Mill tenía toda la razón al pensar que la Cámara de los Comunes de su época representaba efectivamente sólo a una pequeña parte de la población. Según parece, sin embargo, pensó que un legislativo que representara a la próspera clase media, representaría los intereses del país como totalidad. Al mismo tiempo no vio ningún obstáculo lógico al proceso de extensión del sufragio, aunque supuso —lo que sorprende bastante— que la clase más baja estaría gobernada por la prudencia de la clase media. <<

[40] *Análisis de los fenómenos del entendimiento humano*, II, editado por J. S. Mill, 1869, p. 217. Al comentar la afirmación de su padre, J. S. Mill hace ver su ambigüedad. Una cosa es decir que si yo me complazco en el placer de otro, el placer que yo siento es mío y no del otro. Esto es evidentemente cierto. Pero algo distinto es deducir de ahí que si busco el placer del otro, lo hago como medio para conseguir mi propio placer. <<

[41] De igual modo, los sentimientos que experimentamos al contemplar las cualidades indeseables de un hombre malo, no tienen por qué encerrar una referencia a su falta de utilidad. <<

[42] Tal propósito se manifiesta también en el ataque de Mill a Mackintosh porque éste subordina la moralidad de las acciones al motivo, cuando Bentham ha demostrado que no es así. <<

[43] Véase el vol. VI de esta *Historia de la filosofía*, pp. 38-44. <<

[44] *Análisis*, I, p. 52. <<

[45] Ibid., I, p. 110. <<

[46] Ibid., II. p. 177. <<

[47] Ibid., II, p. 179, nota 34. <<

[48] Véase el vol. V de esta *Historia de la filosofía*, pp. 332-333. <<

[49] Véase el vol. VII de esta *Historia de la filosofía*, p. 246. <<

[50] *Autobiografía*, 1873 2, p. 38. Aun cuando James Mill era un agnóstico más que un ateo dogmático, se negó a admitir la posibilidad de un Dios creador del mundo en el cual se dieran a un tiempo un poder infinito y una sabiduría y bondad infinitas. Más aún, creyó que tal creencia producía un efecto nocivo en la moral. <<

[51] Mill empezó a leer a *Wordsworth* en 1828. <<

[52] El conde Claude Henri de Rouvroy de Saint-Simon (1760-1825) fue un socialista francés cuyas ideas dieron luego a la formación de un grupo o escuela. <<

[53] *Autobiografía*, p. 167. Mill se refiere al objetivo o ideal de organizar el trabajo y el capital con vistas al bien general de la comunidad. <<

[54] El quinto ensayo, en parte, fue redactado de nuevo en 1833. <<

[55] Auguste Comte (1798-18 57) publicó el primer volumen de su obra en 1830. <<

[56] En 1849 y 1 8 52 aparecieron nuevas ediciones. <<

[57] Esta breve obra había aparecido anteriormente por entregas en el Fraser’s Magazine. <<

[58] *Autobiografía*, p. 294. <<

[59] *Utilitarismo*, 1864 (*nota 2 de este capítulo*), pp. 9-10. <<

[60] Ibid., p. 16. <<

[61] Ibid., p. 32. Mill reconoce que lo conveniente puede significar aquello que es conveniente o útil para asegurar Imu beneficio temporal, cuando el asegurar tal beneficio implica la violación de una norma «cuya observancia es convenientemente en mayor grado» (ibid.). Y es evidente que no sólo el individuo, sino también la comunidad, representada por la autoridad pública, puede sucumbir a la tentación de buscar su beneficio temporal inmediato por tal vía. Pero Mill aduce que lo conveniente en tal sentido no es en realidad «útil»: es perjudicial. Así, pues, no puede haber problema en cuanto a la elección de lo conveniente, si tal elección se justifica por el principio de utilidad. <<

[62] Mill está de acuerdo con Bentham en que el principio de utilidad no puede probarse por deducción de ningún otro principio o principios «más últimos». Porque el principio de que se trata es el fin último de la acción humana. Y «las cuestiones de los fines últimos no admiten prueba alguna, en el sentido ordinario del término» (Utilitarismo, p. 52). Sin embargo puede demostrarse que todo hombre busca la felicidad, y sólo la felicidad, como fin de la acción. Y ésta es prueba suficiente para afirmar que la felicidad es el último fin de la acción. <<

[63] *Utilitarismo*, p. 53. <<

[64] Ibid., pp. 56-57 <<

[65] Ibid., p. 11. <<

[66] Ibid., pp. 11-12 <<

[67] *Disertaciones y discursos*, I, pp. 358-359. <<

[68] Ibid. <<

[69] *Sobre la libertad*, editado por R. B. McCallum, Oxford, 1946, p. 9. <<

[70] *Utilitarismo*, pp. 13 y 16. <<

[71] *Sobre la libertad*, p. 50. <<

[72] Ibid., p. 56. <<

[73] *Utilitarismo*, p. 56. <<

[74] Ibid., p.53. <<

[75] Ibid. <<

[76] Ibid., p. 46. <<

[77] Ibid., p. 46. <<

[78] Ibid., p. 50. <<

[79] Esta índole de objeción no se limita, por supuesto, al utilitarismo. Puede oponerse a cualquier forma de ética teleológica que interprete el imperativo moral como lo que Kant llamaría «un imperativo hipotético asertórico». (Véase el vol. VI de esta *Historia de la filosofía*, pp. 302-307). <<

[80] *Sobre la libertad*, p. 9. Todas las referencias a este ensayo y a *Consideraciones sobre el gobierno representativo* están tomadas de la edición de ambos ensayos en un solo volumen, preparadas por R. B. McCallum, Oxford, 1946. <<

[81] Ibid., p. 50. <<

[82] Ibid., p. 49. <<

[83] Ibid., p. 9. <<

[84] Ibid. <<

[85] Ibid. <<

[86] Ibid., p. 8. <<

[87] Ibid., p. 50. <<

[88] Ibid., p.73. <<

[89] Mill distingue entre la violación de los deberes específicos para con la sociedad y el daño perceptible causado a los individuos, por una parte, y el simple «daño constructivo», por otra (cf. *Sobre la libertad*, p. 73). Pero aunque muchos distinguirán claramente entre, por ejemplo, conducir un coche temerariamente cuando el conductor está borracho y el emborracharse uno privadamente en su casa, se darán muchos casos en que la aplicación de las categorías generales será discutible. <<

[90] *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, p. 115. <<

[91] Ibid., p. 141. <<

[92] Ibid., p. 151. <<

[93] Mill considera la posibilidad de que una mayoría de obreros no calificados obtenga la protección legal de lo que tal mayoría concibe como su propio interés, en detrimento de los intereses de los obreros especializados y de otras clases Cf. *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, p. 183. <<

[94] Ibid., p. 179. <<

[95] Ibid., p. 102. <<

[96] *Sobre la libertad*, p. 94. <<

[97] Ibid., p. 95. <<

[98] Ibid. <<

[99] Mill insiste, por ejemplo, en que alguna medida de educación es requisito previo para el ejercicio del sufragio, y otro tanto para la democracia. <<

[100] *Sistema de lógica*, II, 187910, p. 421. Las referencias posteriores a esta obra están tomadas de la edición citada a la que nos referimos con el título de *Lógica*. <<

[101] *Lógica*, 11, p. 423. <<

[102] Ibid., II, p. 422. <<

[103] Ibid., II, p. 426. <<

[104] *Examen de la filosofía de Sir William Hamilton*, 18652, p. 505. En adelante, nos referiremos a esta obra con el título de *Examen*. <<

[105] Ibid., p. 511. <<

[106] *Lógica*, I, p. 2 (I, *Introducción*, 2). Los *Elements of Logic* (*Elementos de lógica*) de Whateley aparecieron en 1826. <<

[107] Whateley consideraba inadecuada la definición de la lógica como arte de razonar. La lógica es también la ciencia del razonar. Mill está de acuerdo con él en esta corrección. <<

[108] *Lógica*, 1, p. 4 (I, *Introducción*, 4). <<

[109] Ibid., I, p. VII (en el Prefacio a la primera edición). <<

[110] Véase el vol. V de esta *Historia de la filosofía*, pp. 247-249. <<

[111] *Lógica*, II. p. 368 (II, 5, 5, 5). <<

[112] Ibid., II, p. 363 (II, 5, 5, 4). <<

[113] Ibid., II, p. 368 (II, 5, 5, 4). <<

[114] *Augusto Comte y el positivismo*, I8 6 62, p. 121. <<

[115] *Lógica*, I, p. 5 (I, Introducción, 4). <<

[116] Ibid., I, nota al pie (I, Introducción, 4). <<

[117] *Autobiografía*, p. 225. <<

[118] Ibid., pp. 22 5-226. <<

[119] *Lógica*, I, p. 17 (I, 1, 1, 1) <<

[120] La frase «la mujer de Sócrates» sería para Mill un nombre, pero no un nombre propio, porque es un nombre connotativo; mientras que los nombres propios, como Juan, no son connotativos, sino únicamente denotativos. <<

[121] *Lógica*, I, p. 151 (I, I, 8, 1). Los nombres propios no pueden definirse porque no tienen significado. <<

[122] Esta es, para Mill, una proposición real y no una proposición «esencial» o puramente nominal. <<

[123] *Lógica*, I, p. 13 (I, 1, 6, 5). <<

[124] Ibid., I, p. 129, nota al pie (I, 1, 6, 4, nota al pie). Mill tiende a usar el término «metafísica» en el sentido de «teoría del conocimiento». <<

[125] No se niega, por supuesto, la posibilidad de proposiciones verdaderas que expresen hechos lingüísticos, proposiciones, por ejemplo, sobre el idioma inglés. <<

[126] *Lógica*, I. p. 373 (I, 3, 5. 1). <<

[127] Ibid., II. p. 147 (II, 3, 24, 3). <<

[128] *Examen*, p. 526. <<

[129] *Lógica*, I, p. 165 (I. 1, 8. 5). <<

[130] Ibid., I, p. 171 (I, I. 8, 6). <<

[131] Ibid. <<

[132] Ibid., II, pp. 148-149 (II, 3. 24. 4). <<

[133] Ibid., I. p. 265 (I, 2, 5, 3). <<

[134] Ibid., I. p. 262 (1, 2, 5, I). <<

[135] Ibid., I, p. 261 (I, 2, 5. I). <<

[136] Ibid., I. p. 263 (I. 2. 5, 2). <<

[137] Ibid., I, p. 261, nota (1, 2, 5, 1, nota). <<

[138] Ibid., I, p. 262 (I, 2. 5, 1). <<

[139] *Autobiografía*, p. 226. <<

[140] *Examen*, p. 5 33. <<

[141] *Lógica*. II, p. I 50 (II, 3, 24, 5). <<

[142] Ibid., II, p. 149 (II, 3, 24, 4) <<

[143] Ibid. <<

[144] Especialmente R. P. Anschutz, *The Philosophy of J. S. Mill* (*La filosofía de J. S. Mill*) cap. 9. <<

[145] *Lógica*. I. p. 187 (I, 2, 1, 3). <<

[146] Ibid., I. p. 209 (I, 2, 3, 1). <<

[147] *Lógica*, I, p. 130 (I, 1, 6, 5). <<

[148] Ibid., I, p. 221 (I, 2, 3, 4).La noción de una fórmula «según la cual» fue sugerida a Mill por la doctrina de Dugald Stewart que los axiomas de la geometría son principios según los cuales, no desde los cuales, razonamos. <<

[149] Ibid., I, p. 225 (I, 2, 3, 5). <<

[150] Ibid., I, P. 221 (I, 2, 3, 4). <<

[151] Ibid., I, p. 223 (I, 2, 3, 4). <<

[152] Ibid., I, p. 328 (I, 3, 1, 2). <<

[153] Ibid. <<

[154] Ibid., I, p. 333 (I, 3, 2, 1). El empleo de «será» no debe interpretarse como si la inferencia inductiva fuera exclusivamente un proceso de inferir el futuro del pasado. La proposición universal se refiere también, por supuesto, a los miembros coetáneos de una clase que no han sido observados, y de hecho también a miembros pasados no observados. <<

[155] Si, por ejemplo, primero descubro que cada apóstol es judío y digo luego que «todos los apóstoles son judíos» tal proposición universal no representa ningún real progreso del conocimiento. <<

[156] *Lógica*, I, p. 355 (I, 3, 3, 1). <<

[157] Ibid. <<

[158] Ibid., 1, p. 364 (1, 3, 4, 1). <<

[159] Ibid., 1, p. 357 (1, 3, 3, 1). <<

[160] Ibid., I, p. 366 (I, 3, 4, 1). <<

[161] Ibid. <<

[162] Ibid., I, p. 376 (I, 3, 5, 1). <<

[163] Ibid., I, p. 377 (I, 3, 5, 2). <<

[164] Adoptando una distinción hecha por Reid, Mill dice que se interesa sólo por las causas «físicas», y no por las causas «eficientes». <<

[165] *Lógica*, I, p. 377 (I, 3, 5, 2) <<

[166] Ibid., I, p. 392 (I, 3, 5, 6). <<

[167] Ibid., I, p. 392 (I, 3, 5. 6). <<

[168] Ibid., I, P. 378 (I, 3, 5, 2). <<

[169] Mill reconoce «causas permanentes» en el universo, agentes naturales que preceden a toda experiencia humana y cuyo origen ignoramos. <<

[170] *Lógica*, I, p. 400 (I, 3. 5. 8). <<

[171] Ibid., II, p. 102 (II, 3, 21, 3). <<

[172] Ibid., II, p. 103 (II, 3. 21, 3). <<

[173] Ibid., II, p. 104 (II, 3, 21, 3). <<

[174] Ibid., II, p. 106 (II, 3, 21, 4). <<

[175] Ibid., II, p. 108 (II, 3, 21, 4). <<

[176] Ibid., I, p. 437 (I, 3, 7, 1) <<

[177] Ibid., II, pp. 16-17 (II, 3, 14, 5) <<

[178] Ibid., I, p. 538 (I, 3, II, 3) <<

[179] Ibid., II, p. 15 (II, 3, 14, 4). <<

[180] Ibid., I, p. 437 (I, 3, 7, I). <<

[181] Ibid. <<

[182] Ibid., I. p. 451 (I, 3, 8, 1). <<

[183] Ibid., I, p. 458 (I, 3, 8, 4). <<

[184] Ibid., I, p. 460 (I, 3, 8, 5). <<

[185] Ibid., I, p. 470 (I. 3, 8, 7). <<

[186] Ibid., I, p. 502 (I, 3, 9, 6). <<

[187] Ibid., I, p. 443 (I, 3, 7, 3). <<

[188] Ibid., I, p. 446 (I, 3, 7, 4). <<

[189] Ibid., II, p. 546 (II, 6, 12, 1). <<

[190] El estudio de la formación del carácter nacional ha sido sugerido, por ejemplo, por Montesquieu. <<

[191] *Lógica*, II, p. 439 (II, 6, 4, 3). <<

[192] Ibid., II, p. 458 (II, 6, 5, 5). <<

[193] Ibid. <<

[194] Ibid., II, p. 464 (II, 6, 6, I). <<

[195] Ibid., II, p. 490 (II, 6, 9, 1). Es decir, las generalizaciones empíricas se verifican comprobando si se deducen de principios generales conocidos relacionados con la naturaleza humana. <<

[196] *Autobiografía*, p. 211. <<

[197] *Lógica*, II, p. 496 (II, 6, 9, 3). <<

[198] Por supuesto, Mill puede evitar el fatalismo, si por tal se entiende la omisión de la voluntad humana de la cadena de causas operantes. Al mismo tiempo si, dadas las condiciones anteriores, la volición humana no puede ser distinta a como es, es difícil ver cómo pueda evitar el fatalismo, si se toma como sinónimo de negación de la libertad de indiferencia. <<

[199] Por ejemplo, las generalizaciones con base estadística pueden capacitarnos para predecir el número aproximado de personas de un país determinado que envían cartas con las señas equivocadas. Pero el estadista no puede decir que ciudadanos individuales serán culpables de tal descuido. <<

[200] *Examen*, p. 192. <<

[201] Evidentemente, en la imagen que se ha dado de alguien sentado ante una mesa, está ya presente la creencia en la existencia de un mundo exterior. Pero puede servir para mostrar la línea general de la reconstrucción psicológica de la creencia, hecha por Mill. <<

[202] *Examen*, p. 196. <<

[203] *Examen*, p. 198. <<

[204] Ibid. No es preciso decir que Mill no acepta las conclusiones teológicas deducidas por Berkeley de su teoría de las cosas materiales como «ideas». Pero considera su análisis de lo que significa decir que hay cosas materiales que siguen existiendo aun cuando no se perciban, como sustancialmente igual a la dada por el buen obispo. <<

[205] *Three Essays on Religion* (*Tres ensayos sobre religión*), p. 86 (edición de 1904) <<

[206] Ibid., p. 85. <<

[207] Está extensamente reconocido que la única prueba suficiente de la posibilidad de tal traducción sería llevarla acabo, y que no se ha hecho en realidad ninguna traducción adecuada. <<

[208] *Examen*, p. 205. Según el uso del término por Mill, la metafísica es «aquella parte de la filosofía mental que intenta determinar qué elementos del entendimiento le pertenecen originariamente y qué parte del entendimiento está elaborada con elementos proporcionados desde fuera». *Lógica*, I, p. 7 (I, *Introducción*, 4). Para el uso del término «sentimiento», véase la cita de la p. 21, sobre el uso de la palabra por James Mill. <<

[209] *Examen*, p. 212. <<

[210] Ibid., p. 213. <<

[211] Ibid., p. 207. <<

[212] *Tres ensayos sobre religión*, p. 70. Nos referiremos en adelante a esta obra como *Tres ensayos*. <<

[213] Ibid., p. 67. <<

[214] Ibid., p. 72. <<

[215] Mill no cree que una consideración del tema simplemente en términos de la supervivencia de lo más adelantado sea conclusiva en absoluto. <<

[216] *Tres ensayos*, p. 75. <<

[217] Ibid. <<

[218] *Autobiografía*, p. 40. <<

[219] *Tres ensayos*, p. 48. <<

[220] Ibid., p. 50. <<

[221] Ibid., p. 54. Mill sostiene que si bien la ciencia no ofrece ninguna prueba convincente contra la inmortalidad tampoco da ninguna prueba positiva a favor. <<

[222] Ibid., p. 108. <<

[223] *Tres Ensayos*, p. 102. <<

[224] Véase J. S. Mill, *Autobiografía*, p. 245, nota. <<

[225] Aunque ciertamente no dejó de ver la importancia de las investigaciones fisiológicas, J. S. Mill, como su padre, se interesó primordialmente por la psicología de la conciencia y su importancia filosófica. <<

[226] Bain, sin embargo, introdujo muchas buenas modificaciones en la psicología asociacionista recibida de sus predecesores. <<

[227] Al «entendimiento» se le define desde el principio: «Tiene “sentimiento”, término en el que incluyo lo que comúnmente se llama “sensación” y “emoción”. Puede “actuar” conforme al “sentimiento”. Puede “pensar”». *The Senses and The Intellect (Los sentidos y el intelecto),* p. 1 (1.ª edición). <<

[228] *Los sentidos y el intelecto*, p. 371 <<

[229] Ibid. <<

[230] Ibid., p. 572 <<

[231] Ibid. <<

[232] Ibid., p. 371. <<

[233] Ibid., p. 372. <<

[234] Según Bain, ni siquiera podemos hablar de la existencia de un mundo material totalmente separado de la conciencia. <<

[235] *The Emotions and the Will* (*Las emociones y la voluntad*), p. 524 (2.ª edición). <<

[236] Ibid., p. 525. <<

[237] Ibid., p. 538. <<

[238] Ibid., p. 548 <<

[239] Ibid., p. 585. <<

[240] Ibid. <<

[241] *Las emociones y la voluntad*, p. 272. <<

[242] Ibid., p. 258. Bain indica también que podemos sentir antipatías y aversiones desinteresadas <<

[243] Ibid., 274. <<

[244] Ibid., p. 277. <<

[245] Ibid., p. 283. <<

[246] Ibid. <<

[247] *Las emociones y la voluntad*, p. 281. <<

[248] *The Methods of Ethics* (*Los métodos de la ética*) p. XV (6.ª edición) <<

[249] Ibid., p. XX. <<

[250] No significa esto que debamos preferir un bien futuro inseguro a un bien menor pero seguro y actual. El principio sólo afirma como hecho evidente que la prioridad en el tiempo, en sí misma, no constituye un fundamento razonable para preferir un bien en lugar de otro. Cf. *Los métodos de la Ética*, p. 381. <<

[251] *Los métodos de la Ética*, p. 380. Tal distinción podría darse en las circunstancias o entre las personas consideradas. No es imprescindible que pensemos que hay que tratar a un niño como creemos que se nos debe tratar a nosotros. <<

[252] Ibid., p. 382. <<

[253] *Los métodos de la Ética*, pp. 406-407. <<

[254] Para Samuel Clarke. véase el vol. V de esta *Historia*, pp. 153-157. <<

[255] *Lectures and Essays* (*Lecciones y Ensayos*) (The People's Library edition), pp. 178-179 Huxley estaba comentando cierto ensayo de un tal profesor Kolliker, de Wurzburg, quien había interpretado a Darwin como teólogo y en calidad de tal le había criticado. <<

[256] *Lay Sermons, Adresses and Reviews* (*Sermones laicos, discursos y revisiones*), p. 294 (6.ª edición) La cita está tomada de un artículo de 1860 sobre El origen de las especies <<

[257] Ibid p. 295 <<

[258] Respecto a la teoría de Lamarck de que los cambios ambientales producen nuevas necesidades en los animales, que las nuevas necesidades producen nuevos deseos y que los nuevos deseos dan lugar a modificaciones orgánicas que se transmiten por herencia, Huxley indica que no parece habérsele ocurrido a Lamarck investigar «si existe alguna razón para creer que la totalidad de cambios posibles tenga algún límite, o preguntarse durante cuanto tiempo es probable que un animal se esfuerce por satisfacer un deseo imposible», *Lecciones y Ensayos*, p. 124 La cita está tomada de un en sayo de 1850 sobre «The Darwinian Hypothesis» <<

[259] *Evolution and Ethics and Other Essays* (*Evolución y Ética y otros ensayos*), p. 80. La conferencia sobre Evolución y Ética se dio primero en Oxford, como la segunda conferencia de Romanes. <<

[260] Ibid., 81. <<

[261] Ibid., 83. <<

[262] *Evolución y Ética y otros ensayos*, p. 83. <<

[263] Ibid., p. I 35. <<

[264] El marxista, por ejemplo, no niega la realidad de la mente. Tampoco identifica los procesos psíquicos y los físicos No por ello se considera menos materialista Y lo es en un sentido metafísico. <<

[265] *Evolución y Etica y otros ensayos*, p. 130 *Kraft und Stoff* es el título de un libro muy conocido del materialista alemán Ludwig Büchner Veise el rol. VII de esta *Historia de la filosofía*, p. 280 <<

[266] Ibid., p. 133 <<

[267] *Sermones laicos, discursos y revisiones*, p. 18. <<

[268] A la muerte de Faraday, en 1867, Tyndall le sucedió como *superintendente* de la institución. <<

[269] *Fragments of Science for Unscientific People* (*Fragmentos de la ciencia para la gente acientífica*) pp. 121-122 (2.ª edición) <<

[270] Ibid., p. 122. <<

[271] *Lecciones y Ensayos*. p. 40 (Rationalist Press Association editon, 1903). <<

[272] *Fragments of Science* (*Fragmentos de ciencia*). p. 166. <<

[273] Ibid., p. 163. <<

[274] *Lecciones y Ensayos*, p. 40 <<

[275] *Fragmentos de ciencia*, p. 93 <<

[276] *Lecciones y Ensayos*, p. 47 <<

[277] Ibid. <<

[278] «Ningún razonamiento ateo puede, creo yo, extirpar la religión del corazón humano La lógica no puede quitarnos la vida, y la religión es vida para el religioso En tanto experiencia de la conciencia, está más allá del alcance de la lógica. *ibid*., p. 45 <<

[279] *An Agnostic's Apology and Other Essay* (*Apología de un agnóstico y otros ensayos*), p. 52 (Rationalist Press Association edition, 1904). La cita está tomada del ensayo de 1886 *What is Materialism*? (*¿Qué es materialismo?*) <<

[280] Ibid., p. 66. <<

[281] Ibid., p. 57. <<

[282] Ibid. <<

[283] Ibid., p. 20. <<

[284] *Reflexiones sobre religión*, p. 87. <<

[285] Ibid., p 124. <<

[286] Ibid., p. 140. <<

[287] Ibid., 132. <<

[288] Ibid., p. 168. <<

[289] Ibid., p. 131. <<

[290] En 1864 Spencer escribió sus *Reasons for Dissenting from the Philosphy of Comte*. (*Razones para disentir de la filosofía de Comte*.) <<

[291] En 1895 el London Positivist Committee fundó *The Positivist Review*. Pero la revista dejó de publicarse en 1925, después de haberse llamado Humanity durante sus dos últimos años de vida. <<

[292] Puesto que Clifford daba por supuesto algo así como el fenomenismo de Hume, tuvo que mantener que las impresiones o sensaciones, formadas por la i «materia psíquica», podían existir anteriormente a la conciencia. Cuando surge la conciencia, se convierten, o pueden convertirse, en sus objetos, pero no es esencial a su existencia el ser objetos de la conciencia. <<

[293] Sir Francis Gaiton (1822-1911), primo de Darwin, fundó la ciencia de la eugenesia y vislumbró la aplicación voluntaria a la sociedad humana del principio de selección que en la Naturaleza funciona automáticamente. <<

[294] *The Grammar of Science* (*La gramática de la ciencia*), p. 6 (2.ª edición revisada y aumentada, 1900). <<

[295] *La gramática de la ciencia*, p. 17. <<

[296] Ibid., p. 64. <<

[297] La ciencia, insiste perarson, es puramente descriptiva y no explicativa. Las leyes científicas «se limitan a describir, jamás explican el curso de las percepciones, de las impresiones sensoriales que proyectamos al «mundo exterior», *ibid*., p.99. <<

[298] Ibid., p. 91. Por lo tanto, ninguna prueba de la existencia de Dios basada en el «designio» podría ser válida. <<

[299] Ibid., p. 95. <<

[300] Ibid., p. 9. <<

[301] Véase el vol. VII de esta *Historia de la filosofía*, p. 284. <<

[302] Como hemos visto, T. H. Huxley fue una excepción, puesto que creyó que el progreso moral va en dirección contraria al proceso evolutivo de la Naturaleza. <<

[303] La actitud de Spencer ante la *Boer War* le valió un ataque en *The Times*. <<

[304] Volveremos luego sobre la doctrina de lo Incognoscible en Spencer <<

[305] *First Principles* (*Primeros principios*), p. 119 (6.ª edición). <<

[306] Ibid., p. 120. <<

[307] Ibid. <<

[308] Ibid., p. 123. <<

[309] Ibid. <<

[310] Ibid., p. 122. <<

[311] Ibid., p. 123. <<

[312] Ibid. <<

[313] Ibid. <<

[314] Ibid. <<

[315] Ibid., p.125. <<

[316] Algunos de los cuales tengan tal vez su origen remoto en la experiencia animal. <<

[317] *Primeros principios*, p. 125. <<

[318] Ibid., p. 127. <<

[319] Ibid., p. 145 <<

[320] Según Spencer, la idea de coexistencia se deriva de la idea de consecuencia, puesto que vemos que los términos de ciertas relaciones de causalidad pueden presentarse con la misma facilitad si se invierte el orden La coexistencia no puede ser un dato original de una conciencia que consiste en una serie de estados. <<

[321] *Primeros principios*, p. 146 <<

[322] Ibid., p. 149. <<

[323] Ibid., p. 151. <<

[324] Ibid. <<

[325] Ibid., p. 167 <<

[326] Ibid., p. 175. <<

[327] Ibid., p. 249. <<

[328] Ibid., p. 175. <<

[329] Ibid., p. 176. <<

[330] *Primeros principios*, p. 367. En una nota indica Spencer que la palabra «relativamente», omitida en el texto original, debe incluirse en dos lugares, como se ha hecho antes. <<

[331] Ibid., p. 506. <<

[332] *The Principles of Sociology* (*Los principios de sociología*), I, p. 3. <<

[333] El estudio de lo que Spencer llama evolución superorgánica, que presupone la evolución orgánica o biológica, incluiría, entendido en el sentido más amplio, el estudio de las sociedades de abejas y hormigas, por ejemplo. <<

[334] *The Study of Sociology* (*Estudios de sociología*), p. 44. <<

[335] Ibid., p. 70. <<

[336] *Los principios de psicología*, I, pp. 9-10. <<

[337] Ibid., I. p. 479. <<

[338] Ibid. <<

[339] *Los principios de sociología*, II, p. 288. <<

[340] Ibid., I, p. 577. <<

[341] Ibid., II. p. 607 <<

[342] La sociedad de tipo militante tiende a manifestarse también en formas características de ley y de procedimiento judicial <<

[343] *Los principios de sociología*. II. p 610. <<

[344] Ibid. <<

[345] *Los principios de sociología*, II, p. 607. <<

[346] Tal es el título de uno de sus ensayos. <<

[347] *The Man versus the State*, p. 78. <<

[348] Ibid., p. 107. <<

[349] *The Data of Ethics* (*Los datos de la Ética*), 1907. p. V. Este prefacio figura también en el primer volumen de *The Principles of Ethics* (*Los principios de la Ética*), 1892, p. VII. <<

[350] Las acciones sin un fin determinado quedan excluidas del comportamiento». <<

[351] *Los datos de la Ética*, p. 238. <<

[352] *Los principios de la Ética*, I, p. 318 <<

[353] *Los datos de la Ética*, p. 241. <<

[354] Evidentemente, la idea de preceto moral debe entenderse de forma que admita la distinción entre los principios de conducta en una sociedad imperfectamente desarrollada y los principios ideales, que se obtendrían en una sociedad perfectamente desarrollada. <<

[355] *Los datos de la Ética*, p. 140. <<

[356] Ibid., p. 148. <<

[357] Ibid. <<

[358] *Justice* (*Justicia*) (*Los principios de la Ética*, parte IV), p. 17. <<

[359] *Primeros principios*, p. 9. <<

[360] Tal vez piense el lector que la religión y el ofrecimiento de explicaciones no sean exactamente lo mismo. Pero en el lenguaje corriente «religión» se suele entender como algo que comprende uno o varios elementos de creencia. Y Spencer. por supuesto, entiende el término en este sentido. <<

[361] *Primeros principios*, p. 29. <<

[362] Henry L. Mansel (1820-1871), que llegó a ser déan de St. Paul, desarrolló la teoría de William Hamilton sobre lo incognoscible incondicionado y dio las *Bampton lectures* (*Conferencias de Bampton*) sobre *The Limits of Religious Thought* (*Los límites del pensamiento religioso*, 1858), que Spencer cita como apoyo de su propio agnosticismo (*Primeros principios*, pp. 33-36). <<

[363] *Primeros principios*, p. 55. <<

[364] Ibid., p. 57. <<

[365] *Primeros principios*, pp. 82-83. <<

[366] Ibid., p. 92. <<

[367] Spencer usa en realidad los términos kantianos. <<

[368] *Primeros principios*, p. 74. <<

[369] Ibid., p. 80. <<

[370] Ibid., p. 143. <<

[371] Ibid., pp. 443-444. <<

[372] *Los datos de la Ética*, p. 106. <<

[373] Ibid. <<

[374] Esas primeras observaciones constituyen una serie de ideas generales que, en muchos puntos, serían discutibles. Pero en tales observaciones introductorias uno se ve obligado a prescindir de las diferencias entre los distintos sistemas idealistas. <<

[375] Es cierto que el empirismo tuvo su metafísica implícita. Y a menudo los empiristas usaron el término «metafísica» con relación a algunas de sus teorías. Pero en la medida en que la metafísica implica un intento de desvelar la naturaleza de la realidad última, puede decirse legítimamente que el idealismo representa un renacimiento de la metafísica. <<

[376] En los países católicos el idealismo, con su tendencia a subordinar la teología a la filosofía especulativa, fue considerado en general como una influencia desintegratoria, en lo que a la religión cristiana se refiere. En Inglaterra la situación fue algo distinta. En su gran mayoría los idealistas británicos fueron a la vez hombres religiosos que encontraron en la filosofía la expresión y el sostén de sus ideas religiosas sobre el mundo y la vida humana. <<

[377] En *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy* (*La tradición platónica de la filosofía anglosajona*, 1931) <<

[378] Fitchte y Schelling no ejercieron una gran influencia, si bien el primero tuvo una cierta fuerza en Carlyle y el último en Coleridge. Hay una razón evidente para ello. El movimiento idealista clásico alemán se había disuelto ya cuando empezó el británico; y se vio la culminación de aquél en Hegel, considerado como el verdadero sucesor de Kant. <<

[379] Es decir, desde un cierto punto de vista sorprende un poco que el poeta romántico sintiera más entusiasmo por Hartley que por ningún otro. Pero en aquel entonces se consideraba a la psicología asociacionista como «avanzada», y sin duda esto tenía un atractivo para las ansias intelectuales del no graduado. <<

[380] Respecto a esto, el propio Hartley había sido creyente. <<

[381] Véase la *Biographia Literaria* de Coleridge, cap. 6. <<

[382] Véase *Disertaciones y discusiones* de Mill, I, p. 405. <<

[383] «Los escritos del ilustre sabio de Koenisberg, fundador de la filosofía crítica, más que ninguna otra obra, die ron vigor y disciplinaron a la vez mi pensamiento», *Biographia Literaria*, p. 76 (Everyman’s Library edition). <<

[384] Véase el vol. VI de esta *Historia de la filosofía*, pp. 143-145. <<

[385] *Philosophical Lectures* (*Lecciones filosóficas*), editado por K. Coburn, p. 186 <<

[386] Biographia Literaria, p. 78. <<

[387] Ibid., p. 79. <<

[388] Ibid., p. 136. <<

[389] Ibid., p. 145. <<

[390] Ibid. <<

[391] Ibid., p. 144. <<

[392] Fichte, por supuesto, no hizo del *ego* o yo finito el último principio de su filosofía, y Coleridge tiende a caricaturizar su pensamiento. <<

[393] *Biographia Literaria*, p. 144. <<

[394] *Éxodo*, 3, 14. <<

[395] *Disertaciones y discusiones*, I, p. 436. <<

[396] Ya que ningún editor hubiera aceptado esta obra apareció primero por entregas en el *Fraser's Magazine*. 1833-1834. En 1836 apareció una edición americana del libro, y en 1838 una edición inglesa. <<

[397] *Sartor Resartus*, I, 10, p. 57 (Scott Library edition). El «vestido» es, por supuesto, el cuerpo. <<

[398] Ibid., I, 8, p. 48. <<

[399] *On Heroes* (*Sobre los héroes*), conferencia I, p. 193 (London, Chapman and Hall). <<

[400] Ibid., p. 185. <<

[401] Hegel, sin embargo, consideraba a sus «individuos de ámbito histórico» como instrumentos del «Espiritu del mundo». <<

[402] *Sobre los héroes, conferencia* V, p. 323. <<

[403] Ibid. <<

[404] Según Ferrier, si queremos encontrar la solución del problema metafísico, podemos investigar lo que han dicho los psicólogos sobre el tema y luego afirmar exactamente lo contrario. <<

[405] Lo que no impidió a Ferrier redactar los artículos sobre Schelling y Hegel para el *Imperial Dictionary of Universal Biography* (*Diccionario imperial de biografía universal*). <<

[406] Difícilmente cabe excluir toda influencia del pensamiento alemán en el de Ferrier. Pero sin duda tenía razón al afirmar que su sistema era creación suya y no el resultado de préstamos ajenos. <<

[407] *Los principios de la metafísica*, I, prop. 1, p. 79 (Works, I, 3.a edición). En adelante nos referiremos a esta obra simplemente como *Principios*. <<

[408] Ibid., I, prop. 13, observación 3, p. 312. <<

[409] Ibid., observación 2, p. 311. <<

[410] Ibid., III, prop. II, p. 522. Hay que notar que para Ferrier el Absoluto no es Dios, solo, sino la síntesis de Dios y el mundo, del sujeto infinito y de su objeto en relación mutua. <<

[411] Según Grote, en la construcción de un mundo articulado el yo descubre o reconoce categorías en la Naturaleza, que son la expresión del entendimiento divino. <<

[412] En la opinión de Grote, las «cosas en si» se conocen intuitivamente, aun cuando no distintivamente, a través de un conocimiento por connaturalidad, opuesto al conocimiento desde fuera. <<

[413] Si bien reconoció explícitamente la influencia recibida de Hegel, Jowett poco a poco fue distanciándose en lugar de acercarse al hegelianismo. <<

[414] Una edición en un volumen apareció en 1898. Stirling no ocupó jamás una cátedra, pero dio las *Gifford Lectures* (*Conferencias Gifford*) en Edinbourgh en 1899-1890. Éstas se publicaron en 1890 con el título de *Philosophy and Theology* (*Filosofía y Teología*). <<

[415] Stirling publicó un *Text-Book to Kant* (*Libro de textos sobre Kant*) en 1881. <<

[416] En lo que sigue nos referiremos a esta obra con el título de *Introductions* (*Introducciones*). <<

[417] *Introducciones*, I, 2-3. Edición Green and Grose de los *Treatises* de Hume, I, p. 2. <<

[418] Ibid., 3. <<

[419] Es evidente que Green está pensando en filósofos tales como los dos Mill. <<

[420] *Introducciones*, I, 3. Green and Grose, I, pp. 2-3. <<

[421] Ibid. Green and Grose, I, p. 3. <<

[422] *Prolegomena to Ethics* (*Prolegómenos a la Ética*) p. 9 (1.ª edición). En lo que sigue nos referiremos a esta obra con el título de *Prolegómenos*. <<

[423] *Prolegomenos*, p. 14. La frase «cosmos de la experiencia» está tomada de G. H. Lewes, uno de los blancos de ataque de Green. <<

[424] Ibid., p. 22, Evidentemente, el ego trascendental de Kant recibe aquí un estado ontológico. <<

[425] Ibid., p. 28. <<

[426] Ibid., p. 38. <<

[427] Ibid., p. 72-73. <<

[428] Ibid., p. 72. <<

[429] Ibid., p. 198. <<

[430] *Prolegómenos*, pp. 103-104. <<

[431] Por supuesto, los idealistas metafísicos no son en ningún modo los únicos filósofos que hayan sido estudiados más por las críticas de sus adversarios que por sus contribuciones positivas a la filosofía. De hecho, la frecuencia con que se da tal situación plantea problemas generales sobre la filosofía, pero no podemos tratarlos aquí. <<

[432] *Prolegómenos*, p. 169. <<

[433] Ibid., p. 109. <<

[434] Evidentemente, si Green hubiera vivido más, había tenido que enfrentarse con las teorías de las raíces infra-conscientes de la acción humana. <<

[435] *Prolegómenos*, p. 192. <<

[436] *Lectures on the Principles of Political Obligation* (*Lecciones sobre los principios de la obligación política*) 1901, p. 146. En lo que sigue nos referiremos a esta obra con el título de *Obligación política*. <<

[437] *Prolegómenos*, p. 193. <<

[438] Ibid., p.193 Hegel podía, por supuesto, decir lo mismo, porque lo universal, según él, existe sólo en y a través de lo particular. Al propio tiempo, al hablar del Estado, Green no usa lo elogiosos adjetivos empleados por el filósofo alemán. <<

[439] La sociedad aquí no significa necesariamente el Estado. Los miembros de una familia, por ejemplo gozan de ciertos derechos. Se trata de indicar que «derecho» es, por decirlo así, un término social. <<

[440] *Obligación política*, p. 144. El Estado, por supuesto presupone a la familia, forma la sociedad en la que se reconocen ya los derechos de los individuos. El Estado sostiene tales derechos. <<

[441] Ibid., p. 41. <<

[442] *Obligación política*, p. 125. <<

[443] 28. Ibid., p. 147. <<

[444] Ibid., p. 149. <<

[445] *Prolegómenos*, p. 195. <<

[446] Ibid. <<

[447] *Hegel*, publicado en la serie Blackwood’s Philosophical Classics. <<

[448] Sobre este tema véase el Prefacio de Caird a los *Essays in Philosophical Criticism* (*Ensayos de criticismo filosófico*), editados por A. Seth y R. B. Haldane (1883). <<

[449] *The Evolution of Religion*, I, p. 65. <<

[450] Esto es evidentemente cierto con respecto a los *términos* «sujeto» y «objeto». <<

[451] *The Evolution of Religion*, I, p. 67. <<

[452] Ibid., I, p. 68. <<

[453] Los tres estadios de Caird corresponden más o menos a los estadios de Hegel: religión natural, la religión de la individualidad espiritual y la religión absoluta. <<

[454] *The Evolution of Religion* (*La evolución de la religión*), I, p. 189. <<

[455] Ibid., I, p. 195. <<

[456] Ibid., I. p 140. <<

[457] *La evolución de la religión* I, p 65. <<

[458] La misma idea aparece, por ejemplo, aunque en un contexto algo distinto, en la filosofía de Karl Jaspers bajo la forma de «lo comprensivo». <<

[459] En el organismo, arguye Caird, encontramos una teleología inmanente que se manifiesta en forma de una espontaneidad o energía interna que diferencia a los miembros y a las funciones y al mismo tiempo los reintegra en una unidad cumpliendo inmanente de todo el organismo En cuanto a la vida de la conciencia reflexiva, la idea de causalidad mecánica pierde toda relevancia en este campo. <<

[460] *An Introduction to the Philosophy of Religion* (*Una introducción a la filosofía de la religión*), p. 112. <<

[461] Ibid., p. 125. <<

[462] Posteriormente, se ha venido diciendo que las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, aunque lógicamente inválidas, tienen un valor en tanto «indicadoras» de Dios. Pero a no ser que se sepa lo que esto quiere decir, es difícil discutir tal tesis. No basta con decir que las pruebas tradicionales son «indicadoras de Dios» o como dice Caird, que poseen un gran valor en tanto análisis fenomenológico. Éste es el problema que he intentado exponer. <<

[463] Ésta es, por supuesto, la llamada en general *Lógica* de Hegel. <<

[464] *Prolegomena to the Study of Hegel, and specially of his Logic* (*Prolegómenos al estudio de Hegel y especialmente de su Lógica*). <<

[465] Cf., por ejemplo, *Darwin and Hegel, with Other Philosophical Studies (Darwin y Hegel y otros estudios filosóficos*, 1893). <<

[466] La segunda edición apareció en dos volúmenes en 1922. <<

[467] La segunda edición, con un Apéndice, apareció en 1897. <<

[468] *The Presuppositions of Critical History* (*Los presupuestos de la historia crítica*), está reimpreso en el primer volumen. <<

[469] Véase el vol. VII de esta *Historia de la filosofía*, p 251. <<

[470] Véase *Contemporary British Philosophy*, Segunda serie, p. 271, editado por J. H. Muirhead (1925). <<

[471] *Collected Essays*, I, p. 24. <<

[472] Ibid., I, p. 20. <<

[473] Ibid., I, p. 21. <<

[474] Ibid., I, pp. 69-70. <<

[475] *Ethical Studies* (*Estudios éticos*), p. 36 (2.ª edición). Dentro de este contexto se sitúa el famoso comentario de Bradley: Mr. Bain colige que el entendimiento es una colección. ¿Ha pensado alguna vez en quién colecciona a Mr. Bain? (p. 39. n. 1) <<

[476] Ibid., p. 12. <<

[477] El libro incluye algunas digresiones metafísicas; pero Bradley no expone explícitamente su metafísica de lo Absoluto. <<

[478] *Estudios éticos*, p. 125. <<

[479] Ibid., pp. 125-126. <<

[480] Ibid., p. 159. <<

[481] Ibid., p. 148 n. 1. <<

[482] Ibid., p. 180. <<

[483] Ibid., p. 166. <<

[484] Ibid., pp. 199-200. <<

[485] Ibid., p. 192. <<

[486] Ibid. <<

[487] Ibid., p. 223. <<

[488] Ibid. <<

[489] Ibid. <<

[490] Ibid., p. 201. <<

[491] Ibid., p. 313. <<

[492] Ibid., p. 316. <<

[493] Ibid., p. 322. <<

[494] Ibid., p. 74 <<

[495] *The Principles of Logic* (*Principios de lógica*), I, p. 2 (2.ª edición). <<

[496] Ibid, I, pp. 2-3. <<

[497] Ibid., I, p. IX. <<

[498] Se da por supuesto que el juicio no es lo que Bradley llama juicio «colectivo o simple compendio de casos observados. sino un auténtico juicio abstracto universal. <<

[499] Hegel ya había llamado la atención sobre este punto. Véase el vol. VII de esta *Historia de la filosofía*. p. 145. <<

[500] *Principios de lógica*, I, p. 49. <<

[501] Ibid., I, p. 56. <<

[502] Ibid., II, p. 623 (últimos ensayos). <<

[503] Así como Bradley le volvió la espalda a Hume, también ciertos atomistas modernos le han vuelto la espalda a Bradley. Así, para Bertrand Russell, el análisis es la senda de la verdad, del conocimiento de la realidad, más que una distorsión o mutilación de la realidad. En la situación actual, sin embargo, se necesitan tanto el análisis como la síntesis. <<

[504] Principios de lógica, I, p. 95. <<

[505] Ibid. <<

[506] Ibid., II, p. 591. <<

[507] Es La metafísica de Bradley, d movimiento, el llegar a ser, pertenece a la esfera de lo aparente. <<

[508] *Appearance and Reality* (*Apariencia y realidad*), 1897, p. 1 <<

[509] Ibid., p. 4. <<

[510] *Essays on Truth and Reality* (*Ensayos sobre la verdad y la realidad*), p. 15. <<

[511] *Apariencia y realidad*, pp. 553-554. <<

[512] *Ensayos sobre la verdad y la realidad*, p. 200. <<

[513] Ibid., p. 159. <<

[514] Ibid., p. 200. <<

[515] Ibid. <<

[516] Ibid., p. 174. Bradley discutió con James Ward sobre la existencia real de una experiencia de este tipo. <<

[517] *Apariencia y realidad*, p. 31. <<

[518] Es evidente que para eludir la conclusión de Bradley debemos abandonar la necesidad de elegir entre estas dos simples tesis. Por ejemplo, podemos distinguir dos significados posibles de la afirmación una relación no es nada. <<

[519] *Apariencia y realidad*, p. 33. <<

[520] *Ensayos sobre la verdad y la realidad*, p. 238. <<

[521] *Apariencia y realidad*, p. 34. <<

[522] Ibid., p. 37 <<

[523] Ibid., p. 10, <<

[524] Ibid., p. 87. <<

[525] Ibid., p. 119 <<

[526] Ibid., p. 132. <<

[527] Ibid. <<

[528] Ibid., p. 146. <<

[529] Ibid., pp. 146-147. <<

[530] Ibid., p. 552. <<

[531] Ibid., p. 110 <<

[532] Ibid., p. 498 <<

[533] Ibid., p. 499 <<

[534] Ibid., p. 159 <<

[535] Ibid., p. 506. <<

[536] Ibid., p. 487. <<

[537] Ibid., p. 365. <<

[538] *Ensayos sobre la verdad y la realidad*, p. 223. <<

[539] Ibid., p. 2-39. <<

[540] Ibid., p. 219. <<

[541] Ibid., p. 335. <<

[542] *Apariencia y realidad*, p. 531. <<

[543] Ibid. <<

[544] Al hablar de conciencia religiosa, Bradley piensa especialmente en el cristianismo. No puede decirse sin más que en todas las formas de religión, lo divino o la última realidad se conciban como personales. <<

[545] *Apariencia y realidad*, p. 533. <<

[546] Ibid., p. 447. <<

[547] Ibid., p. 453. <<

[548] Ibid., p. 454. <<

[549] *Ensayos sobre la verdad y la realidad*, pp. 446-447. <<

[550] *Apariencia y realidad*, p. XIV. <<

[551] Ibid. <<

[552] Ibid., p. XII. <<

[553] Ibid. <<

[554] Como tiernos visto, Bradley lo presenta también como un conocimiento virtual confuso. <<

[555] *Apariencia y realidad*, p. 196. <<

[556] Ibid., p 201. <<

[557] Ibid., p. 203. <<

[558] Ibid., p. 240. <<

[559] Ibid., p. 227. <<

[560] Ibid, pp. 499-500. <<

[561] En 1911 apareció una segunda edición. <<

[562] En 1923, año de la muerte de Bosanquet. apareció la cuarta edición. <<

[563] La historia de la teoría estética de Bosanquet sigue siendo, sin embargo, una valiosa contribución a la materia. <<

[564] *Logic* (*Lógica*), I, p. 3. <<

[565] A Bosanquet le interesa más la fenomenología que la psicología. El mundo del individuo no está elaborado a partir de sus percepciones en unto entidades psicológicas, sino más bien a partir de sus percepciones en tanto hacen presentes los objetos. <<

[566] *Essentials of Logic* (*Fundamentos de la lógica*), p. 15. <<

[567] Ibid., pp. 14-15. <<

[568] *Lógica*, I, p.3. <<

[569] Ibid., I. pp. 83-84. Por «tercera idea» Bosanquet entiende la cópula en tanto es un elemento distinto en el juicio. <<

[570] Ibid., II, p. 3. <<

[571] Ibid., I. p. 78. <<

[572] *The Principle of Individuality and Value* (*El principio de la individualidad y el valor*), p. 43. <<

[573] *Fundamentos de lógica*, p. 166. <<

[574] Hasta cierto punto, Bradley diría casi lo mismo. Pero es cierto que Bradley marca tanto las deficiencias del pensamiento humano, que queda justificado Bosanquet al ver en la filosofía de aquél la creación de una zanja entre el pensamiento y la realidad. <<

[575] *Fundamentos de la lógica*, p. 166. <<

[576] *El principio de la individualidad y el valor*, p. 69. <<

[577] Ibid., p. 80. <<

[578] *The Value and Destiny of the Individual* (*Valor y destino del individuo*), p. 251. <<

[579] *El principio de la individualidad y el valor*, pp. 243-244. <<

[580] Ibid., pp. 267-268. <<

[581] *The Philosophical Theory of the State* (*La teoría filosófica del Estado*), p. 80 (1.ª edición). <<

[582] Ibid., p. 107. <<

[583] Ibid., p. 151. <<

[584] Ibid., p. 154. <<

[585] Ibid., p. 183. <<

[586] Ibid, p. 192. <<

[587] Ibid, p. 128. <<

[588] Ibid., p. 327. <<

[589] Ibid., p. 322. <<

[590] Leonard Trelawny Hobhouse (1864-1929), profesor de sociología en la Universidad de Londres desde 1907 hasta su muerte, fue un filósofo de horizontes amplios y autor de numerosos libros sobre temas filosóficos y sociológicos La obra citada en el texto consiste en un curso de conferencias dadas en la *London School of Economics*, en 1917. <<

[591] *The Metaphysical Theory of the State* (*La teoría metafísica del Estado*), pp. 117-118. <<

[592] De hecho, Hobhouse niega las tres proposiciones mencionadas anteriormente. <<

[593] Según Bosanquet «las relaciones morales presuponen una vida organizada; pero tal vida se da sólo dentro del Estado, no en las relaciones entre los Estados y otras comunidades». *La teoría filosófica del Estado*, p. 325. <<

[594] *La teoría metafísica del Estado*, p. 77. <<

[595] Ibid., p. 121, nota 1. <<

[596] Si se resume la forma de pensamiento común a varios filósofos en un número determinado de tesis, no es de extrañar que el esquema resultante no sea totalmente aplicable a cada uno de ellos, o tal vez a ninguno de ellos. Y así, pueden encontrarse ejemplos de «inconsistencia». No obstante, la inconsistencia puede darse entre las principales ideas operativas de un pensamiento filosófico determinado. <<

[597] En la nota biográfica que prolonga su contribución al primer volumen de *Contemporary British Philosophy*, editado por J H. Muirhead, Haldane anota que estuvo más influido por el método de Hegel que por su teoría detallada de lo Absoluto. Pero añade que, en su opinión, Hegel se acerca a la visión últimamente verdadera más que nadie desde los antiguos griegos. <<

[598] Aunque había llegado a Lord Canciller en 1912, tras haber realizado un trabajo excelente como Secretario de Estado para la Guerra, se prescindió de Haldane en la reorganización ministerial de 1915, no, desde luego, porque sus colegas dudaran de su patriotismo, sino mis bien como medida de prudencia con vistas al prejuicio popular. <<

[599] *The Nature of Truth* (*La naturaleza de la verdad*), p. 178. <<

[600] Ibid., pp. 171-179. <<

[601] Ibid., p. 175. <<

[602] Ibid., p. 179. <<

[603] Su nombre original era Andrew Seth, pero adoptó el apellido Pringle-Pattison en 1898, como requisito para cobrar una herencia. Posteriormente ocupó distintas cátedras de filosofía en Cardiff (1883-1887), St. Andrews (1887-1891) y Edimburgo (1891-1919). <<

[604] *Hegelianism and Personality* (*El hegelianismo y la personalidad*), p. 196 (2.ª edición). <<

[605] Ibid., p. 199. <<

[606] Ibid., p. 203. <<

[607] Ibid., p. 226. hablando estrictamente, ni Bradley ni Bosanquet consideraron lo Absoluto como un «yo». Claro está, sin embargo, que fundieron todas las experiencias finitas en la unidad de una única experiencia absoluta. <<

[608] Ibid., p. 217. <<

[609] Ibid., p. 238. <<

[610] *The Idea of God is the Light of Recent Philosophy* (*La idea de Dios a la luz de la reciente filosofía*, 1917), p. 192. Nos referiremos a esta obra con el título *La idea de Dios*. <<

[611] Ibid, p. 211. <<

[612] Ibid., p. 212. <<

[613] Ibid., p. 308. <<

[614] Ibid., p. 259. <<

[615] Ibid., p. 267. <<

[616] Ibid., p. 363 <<

[617] El primer volumen apareció en 1921 El segundo, editado por el profesor C. D. Broad. se publico póstumamente en 192.7 El propio McTaggart ofrece un resumen del sistema en su contribución al primer volumen de *Contemporary British Philosophy*, editado por J. H. Muirhead. <<

[618] Dice que la existencia es una cualidad indefinible, de tal naturaleza que todo cuanto existe es real, si bien no todo lo que es real existe necesariamente. En otras palabras, la realidad o el ser son para McTaggart conceptos más amplios que el de existencia. <<

[619] *The Nature of Existence* (*La naturaleza de la existencia*), p. 45. La obra se divide en varias secciones numeradas sucesivamente desde el principio del primer volumen hasta el final del segundo. Citamos aquí de acuerdo con esa numeración. <<

[620] Ibid. <<

[621] Evidentemente McTaggart, al interpretar la existencia como una cualidad indefinible, no podía aceptar la tesis tomista de que la última realidad sea precisamente *ipsum esse subsistens*. <<

[622] *La naturaleza de la existencia*, p. 65. <<

[623] Ibid., p. 68. <<

[624] El término «relación» es para McTaggart indefinible, aunque es posible aclarar la diferencia de significado entre palabras tales como «relación» y «cualidad». Por ejemplo, las cualidades no existen «entre» unos términos, en tanto las relaciones sí. <<

[625] Según McTaggart, siguiendo a Leibniz, si dos sustancias tuvieran exactamente la misma naturaleza, serían indistinguibles y, por lo tanto, una y la misma sustancia. <<

[626] *La naturaleza de la existencia.* <<

[627] Debemos distinguir entre miembros y partes. «Si tomamos el grupo de los condados de Gran Bretaña, ni Inglaterra ni Whitechapel son miembros del grupo, sino partes de las cuales el grupo es el todo», Ibid., p. 123. <<

[628] Ibid., p. 135. <<

[629] Ibid., p. 137. Si, por ejemplo, una sustancia *X* posee las cualidades *a*, *b* y *c*, un cambio en una cualidad produce un cambio en la naturaleza (compuesta por las cualidades), y así, en la sustancia que se manifiesta en tal naturaleza. Decimos, pues, que las cualidades están en una relación mutua de determinación extrínseca. <<

[630] Puesto que no hay una sustancia absolutamente simple, el problema se plantea con respecto a todas las sustancias. <<

[631] *Contemporary British Philosophy* (*Filosofía británica contemporánea*). Primera serie, p. 256. <<

[632] *La naturaleza de la existencia*, p. 352. <<

[633] Según McTaggart no es correcto decir que la existencia de la materia puede demostrarse por inferencia a partir de los datos sensibles. Porque los llamados datos sensibles pueden estar causados por causas espirituales. Y si querremos que los datos sensibles sean sustancias materiales, tendremos que enfrentarnos con los argumentos que demuestran que la sustancia, en general, no puede ser material. <<

[634] *La naturaleza de la existencia*, p. 381. <<

[635] Según McTaggart el yo es indefinible y se le conoce por familiaridad. <<

[636] *La naturaleza de la existencia*, p. 408. <<

[637] Cf. *La naturaleza de la existencia*, p. 332, y el artículo de McTaggart, «*The Unreality of Time*» («*La irrealidad del tiempo*»), en *Mind*, 1908. <<

[638] *La naturaleza de la existencia*, p. 503. <<

[639] En *British Philosophy in the Mid-Century* (*Filosofía británica en la media centuria*) editado por C. A. Mace, p. 45. <<

[640] McTaggart aceptó la simple posibilidad de que en la sociedad de los yos hubiera un yo que, desde el punto de vista de la experiencia, pudiera dar la impresión de ejercer cierta función controladora, aunque no creativa. Pero añadió que no tenemos motivos para que suponer que exista en realidad un yo así. Y aun cuando existiera, no sería equivalente a Dios tal como se lo representa el pensamiento teísta. <<

[641] En mi opinión, este enfoque de la psicología fue muy superior al de los asociacionistas. <<

[642] *Naturalism and Agnosticism* (*Naturalismo y agnosticismo*), I, p. VIII. <<

[643] Ibid. <<

[644] Ward no siempre pone cuidado en observar su propia distinción entre las ciencias naturales y el naturalismo filosófico. Y tiende a hablar como si la ciencia de la mecánica no tratara de «lo real». <<

[645] El pluralismo de Ward se parece a la monadología de Leibniz, excepto en que las mónadas de Ward no son ventanas», sino que actúan la una en la otra. <<

[646] Según Ward, las únicas afirmaciones *a priori* que superan toda crítica son «las afirmaciones puramente formales». *The Realm of Ends* (*El reino de los fines*), p. 227; las de la lógica y las matemáticas. Estas no proporcionan una información empírica del mundo. No obstante, si un filósofo dice deducir la naturaleza de la realidad de una tabla de categorías que luego pueden aplicarse al mundo, veremos que éstas fueron tomadas de la experiencia desde el principio. <<

[647] *El reino de los fines*, p. 225. Evidentemente, cuanto menos fantástico se hace aparecer al panpsiquismo, tanto más queda expuesto a la crítica de que no proporciona ninguna afirmación nueva, sino que consiste simplemente en una interpretación del comportamiento de las cosas empíricamente observable de acuerdo con unas determinadas analogías. Preguntar por su verdad o falsedad se convierte, pues, en preguntar si una descripción determinada es o no apropiada, y no si un comportamiento determinado se da o no se da. <<

[648] *El reino de los fines*, p. 234. <<

[649] Ibid., p. 421. <<

[650] *Filosofía británica contemporánea*, Segunda serie, p 254. <<

[651] Ibid., p. 265. <<

[652] Cuando Ward habla como si la ciencia no nos proporcionar un conocimiento de lo concretamente real, está pensando especialmente en la mecánica, que para él es una rama de las matemáticas. Como ya se ha indicado, Ward fue un psicólogo. <<

[653] No pretendo decir que Bradley pueda ser definido propiamente como un pensador irreligioso. Sin embargo, el concepto de «Dios» pertenece, según él. a la esfera de lo aparente y sería absurdo llamarle pensador cristiano. Porque no lo fue. <<

[654] Es cierto que McTaggart pretendió llegar a sus conclusiones a través de un razonamiento riguroso. Pero sus conclusiones no son especialmente edificantes desde un punto de vista religioso, a no ser que se esté dispuesto a sostener que la existencia o no existencia de Dios es indiferente a la religión. <<

[655] La correspondencia filosófica entre Johnson y Berkeley puede encontrarse en el segundo volumen de la edición crítica de las *Obras* del obispo, debida al profesor T. E. Jessop. <<

[656] Es evidente que si por inclinación prevaleciente o por el motivo más fuerte entendemos el motivo que realmente «prevalece». *sería* absurdo decir que podemos resistirlo; pero en tal caso la afirmación de que siempre lo seguimos se convierte en una tautología. <<

[657] Puede decirse que Benjamin Franklin puso el acento en las virtudes y valores que demostraron ser provechosos en las sociedades de fronteras. <<

[658] Parte I, 1791; Parte II, 1792. Paine fue también el autor de *Age of Reason* (*La época de la razón*), cuyas dos partes aparecieron respectivamente en 1794 y 1796. <<

[659] Al interpretar la distinción en este sentido, Henry no sólo estaba siguiendo a Cousin. Porque Cousin insistió en que la existencia de Dios se conoce por razonamiento inductivo a partir de la existencia de las sustancias finitas, aunque trató de combinar esta tesis con una idea de Dios inspirada en el idealismo metafísico alemán, idea que hizo se le acusara de panteísta por parte de la crítica clerical. A Henry le interesaba principalmente el poder redentor del cristianismo en la historia, y si bien aceptó la idea de la razón de Cousin, la trasladó al escenario de la teología cristiana. <<

[660] *Complete Works* (*Obras completas*), II, p 279 (Londres, 1866). Cito de acuerdo con los volúmenes y paginación de esta edición. <<

[661] Ibid., II, p. 280. <<

[662] Ibid, II. p 280-281. <<

[663] Ibid., I, p. 112. <<

[664] Ibid., II, p. 167. <<

[665] Ibid., I, p. 117. <<

[666] Ibid. <<

[667] Ibid. <<

[668] Ibid., I, p. 59. <<

[669] Ibid., I, p. 35. <<

[670] Ibid., I, p. 20. <<

[671] Ibid., I, p. 244. <<

[672] Ibid., I, p. 24. <<

[673] Ibid. <<

[674] La exaltación del Estado, descrito incluso como divino, reaparece en el ensayo de Royce *California: A SitJy uf American Character* (*California Estudio del carácter americano*. 1886). <<

[675] *The Religious Aspect of Philosophy*, p. 433. <<

[676] En *The Spirit of Modern Philosophy* (*El espíritu de la filosofía moderna*, 1892), Royce habla del único Yo infinito del cual todos los yos finitos son momentos o partes orgánicas. <<

[677] El subtítulo de *The Conception of God* es *A Philosophical Discussion concerning the Nature of the Divine Idea as a Demonstrable Reality* (*Una discusión filosófica sobre la naturaleza de la Idea Divina en tanto realidad demostrable*). Howison, el idealista personal, fue uno de los participantes en el debate original de 1895. <<

[678] *The World and the Individual* (*El mundo y el individuo*), p. 12 (edición de 1920). En adelante nos referiremos a esta obra con el título *El mundo*. <<

[679] Ibid., I, p. 12. <<

[680] Ibid., I, pp. 16-17. <<

[681] Ibid., I, p. 19. <<

[682] Ibid., I, p. 25. <<

[683] En ningún modo es mi intención insinuar que el artista o el poeta primero se formen necesariamente la idea de la obra y luego le den un cuerpo concreto. Si, por ejemplo, el poeta tuviera una idea clara del poema, éste ya estaría compuesto. Y lo único que faltaría sería escribir un poema ya existente en la mente del poeta. Al mismo tiempo, el poeta no empezaría a escribir sin haber concebido un cierto propósito, un cierto tipo de «idea» a la cual podría considerarse adecuadamente como el comienzo de una acción completa. <<

[684] *El mundo*, I, p. 36. <<

[685] Ibid., I, p. 36. <<

[686] Ibid., I, p. 32. <<

[687] Ibid. <<

[688] Ibid., I. p. 93. <<

[689] Tal vez podría resumirse el argumento en la forma siguiente: si las cosas son totalmente independientes de las ideas, éstas son totalmente independientes de las cosas. Y en tal caso la verdad, entendida como la relación entre la idea y las cosas, es inalcanzable. <<

[690] *El mundo*, I, pp. 226-227. <<

[691] Ibid., I p. 260. <<

[692] Ibid., I, p. 348. Por ejemplo, «mi mundo» es la encarnación de mi voluntad, el cumplimiento de mi fin, la expresión de mis intereses. Y, así, es único. Pero, como se explica en los párrafos siguientes, no podemos quedarnos simplemente con el concepto de «mi mundo». <<

[693] Hay que recordar que para Royce «el significado interno» es primario. <<

[694] *El mundo*, I, p. 355. <<

[695] *Ibid*., II, pp. 170-171 <<

[696] Ibid., II, p. 172. <<

[697] Ibid., II, p. 170. <<

[698] Ibid., II, p. 264. Royce manifiesta su conformidad general con la teoría de los orígenes de la autoconciencia dada en el segundo volumen de *Mental Development in the Child and the Race* (*Desarrollo mental en el niño y en la raza*, 1896) de James Mark Baldwin, (1861-1934), de la Universidad de Princeton. <<

[699] *El mundo*, II, p. 177. <<

[700] Ibid., I, p. 397. <<

[701] Ibid., I, p. 396. <<

[702] Es decir, si buscamos un concepto metafísico del yo más que una explicación empírica de, por ejemplo, los orígenes y desarrollo de la autoconciencia. <<

[703] *El mundo*, II, p. 276. <<

[704] No es preciso decir que para el existencialista ateo, como Sartre, la idea de una vocación dada por Dios carece de validez. <<

[705] De nuevo, esto recuerda al existencialismo moderno. <<

[706] *El mundo*, I, p 469. <<

[707] Ibid., II, p 293 <<

[708] Ibid., II p. 347. <<

[709] Ibid., II. p 351. <<

[710] Ibid., II, p. 359. <<

[711] Ibid., II, p. 360. <<

[712] Por Deber se entiende, en «cualquier instante temporal, una regla que, de seguirla, de tal forma conduciría a expresar, en ese momento, la voluntad de uno, que gracias a esto uno estaría más cerca de la unión con lo divino, más cerca de la conciencia de la unicidad de su voluntad con la Voluntad Absoluta, que si actuara contra este Deber», *El mundo*, II, pp. 347-348. Aquí se marca el acento en el «instante», no en el individuo. <<

[713] En 1908 Royce publicó *The Philosophy of Loyalty* (*La filosofía de la lealtad*). y en 1916. *The Hope of the Great Community* (*La esperanza de la Gran Comunidad*) <<

[714] *The Problem of Christianity* (*El problema del Cristianismo*), I. p. 68. <<

[715] Cf. *War and Insurance* (*La guerra y la seguridad*, 1914), y *La esperanza de la Gran Comunidad* (1916). <<

[716] *El mundo*, I, pp. 444-445. <<

[717] *The Conception of Immortality* (*El concepto de inmortalidad*), p. 80. <<

[718] *El mundo*, I, p 47 5. <<

[719] El interés de Royce por la lógica matemática cristalizó en *The Relations of the Principles of Logic the Foundations of Geometry* (*La relación entre los principios de la lógica y los fundamentos de la Geometría,* 1905). <<

[720] *El mundo*, I. p. 507. <<

[721] Ibid., I, p. 511. <<

[722] Ibid., I, p. 513. <<

[723] Ibid II. p 143. <<

[724] Ibid., II, p. 331. <<

[725] El término «universal» se usa aquí, huelga decirlo, en el sentido de universal concreto. <<

[726] *El mundo*. I, p. 588. <<

[727] Cf. el Apéndice a *The Moral Philosophy of Josiah Royce* (*La filosofía moral de Josiah Royce*) de Peter Fuss (Cambridge, Mass., 1965). <<

[728] Entre los escritos de Le Conte se cuenta *Religion and Science* (*La religión y la ciencia*, 1874) y *Evolution, Its Nature, Its Evidence and Its Relation to ¨Religious Thought* (*La evolución: su naturaleza, sus pruebas y su relación con el pensamiento religioso*, 1888). <<

[729] Véase el vol. VII de esta *Historia de la filosofía*, p. 299. Para Lotze, admitir el hecho de la unidad de la conciencia es *eo ipso* admitir la existencia del alma. Así, trata de evitar el fenomenismo, por una parte, y de postular una oculta sustancia-alma, por otra. Para Bowne el yo es un dato inmediato de la conciencia, no una entidad escondida que deba inferirse de la existencia de unas facultades y de sus actos. <<

[730] *The Inmanence of God* (*La inmanencia de Dios*), p. 19. <<

[731] Ibid., p. 18. <<

[732] Ibid., p. 32. <<

[733] Es evidente que lo que realmente necesita una demostración es la necesidad de una explicación metafísica. Está claro que la ciencia empírica no puede darla. <<

[734] Jack, Gould Schurman (1854-1942), que llegó a presidente de la Universidad de Cornell en 1892, el mismo año en que fundó *The Philosophical Review*, creía que la cultura norteamericana estaba destinada a servir de mediadora entre Oriente y Occidente, y que el idealismo servía especialmente a las necesidades de Norteamérica y al cumplimiento de tal fin. Del mismo modo que Kant sirvió de mediador entre el racionalismo y el empirismo, así también el idealismo especulativo puede servir de mediador entre las ciencias y las artes. Tiene una función sintetizadora en la vida cultural. <<

[735] Aunque no fue un escritor prolífico, la influencia de Creighton como profesor fue considerable. Y él y sus colegas de Cornell fueron responsables de la educación filosófica de muchos de los futuros profesores norteamericanos. <<

[736] Otro representante de esta forma de idealismo en Michigan fue el autor de *Dynamic Idealism* (*El idealismo dinámico*, 1898) Alfred Henry Lloyd. <<

[737] Véase el vol. VII de esta *Historia de la filosofía*, p. 305. <<

[738] Para Morris la filosofía es tan ciencia como las demás ciencias. <<

[739] Es decir, si consideramos el objeto del conocimiento como fenómeno, en el sentido de las apariencias de lo que no aparece en sí mismo, tenemos que postular inevitablemente las «cosas en sí» incognoscibles. <<

[740] Entre las publicaciones de Flewellin están *Personalism and The Problems of Philosophy* (*El personalismo y los problemas de la filosofía*, 1915), *The Reason in Faith* (*La razón en la fe*, 1924), *Creative Personality* (*La personalidad creativa*, 1925) y *Personalism in Theology* (*El personalismo en Teología*, 1943). <<

[741] Knudson es el autor de *The Philosophy of Personalism* (*La filosofía del personalismo*, 1927), *The Doctrine of God* (*La doctrina de Dios*, 1930), y *The Validity of Religious Experience* (*La validez de la experiencia religiosa*, 1937). <<

[742] Brightman publicó entre otras cosas: *Religious Values* (*Los valores religiosos*, 1925), *A Philosophy of Ideals* (*Filosofía de los ideales*, 1928), *The Problem of God* (*El problema de Dios*, 19 JO), *Is God a Person? (¿Es Dios una persona?*, 1932), *Moral Laws* (*Las leyes morales*, 1933), *Personality and Religion* (*La personalidad y la religión*, 1934), *A Philosophy of Religion (Filosofía de la Religión*, 1940), y *The Spiritual Life* (*La vida espiritual*, 1942). <<

[743] Brightman dice, por ejemplo, que la «pérdida» implicada en el proceso evolutivo sugiere la idea de un Dios finito que se encuentra con algo opuesto a él. Además, la razón divina pone límites a la voluntad y al poder divinos. Más aún. hay en Dios un elemento «dado» que él domina progresivamente. Pero no está claro de dónde venga ese elemento «dado». <<

[744] Autor de *Time and Reality* (*Tiempo y realidad*, 1904), *Truth and Reality* (*Verdad y realidad*, 1911), *A Realistic Universe* (*Un universo realista*, 1916), *Cosmic Evolution* (*La evolución cósmica*, 1925), *God and Creation* (*Dios y la creación*, 2 volúmenes, 1934) y *Religion of Tomorrow* (*La religión del mañana*, 1943). <<

[745] En la distinción entre «inferior» y «superior» es obvio que los juicios de valor juegan un papel importante. <<

[746] Sería, sin embargo, un error suponer que todos los filósofos que creen en la evolución creadora han postulado un fin o *telos* fijo y preconcebido del proceso evolutivo. De hecho, si no se concibe el agente creador de una turma notablemente teísta, tal postulado es inapropiado <<

[747] *Dios y la creación*, II, p. 34. Según Boodin, Dios, en su esencia intrínseca, es eterno; pero desde otro punto de vista, a saber, cuando se le considera como actividad creadora que abarca toda la historia del cosmos, es temporal. <<

[748] El idealista personal no está, por supuesto, obligado a negar la hipótesis de la evolución. Pero toma la idea de la personalidad como punto de partida y como punto fijo —por decirlo así— de sus reflexiones, en tanto el idealista evolutivo pone el acento en el aspecto de la persona como producto de una actividad creadora general e inmanente en la totalidad del cosmos. <<

[749] Los escritos de Hocking incluyen: *The Meaning of God in Human Experience* (*El significado de Dios en la experiencia humana*, 1912), *Human Nature and Its Remaking* (*La naturaleza humana y su rehacerse*, 1918), *Man and the State* (*El hombre y el Estado*, 1926), *The Self, Its Body and Freedom* (*El yo, su cuerpo y su libertad*, 1928), *Lasting Elements of Individualism* (*Los elementos perdurables del individualismo*, 1937), *Thoughts on Life and Death* (*Pensamientos sobre la vida y la muerte*, 1937), *Living Religions and a World Faith* (*Las religiones vivas y una fe mundial*, 1940), *Science and the Idea of God* (*La ciencia y la idea de Dios*, 1944) y *Experiment and Education* (*El experimento y la educación*, 1954). <<

[750] El significado de Dios en la experiencia humana, p. 314. <<

[751] *Types of Philosophy* (*Tipos de filosofía*), p 441. <<

[752] *La naturaleza humana y su rehacerse*, p. 329. <<

[753] La forma de pensamiento de Royce y Hocking se define a veces como personalismo absolutista, para distinguirla del personalismo pluralista de Bowne y de otros «idealistas personales». <<

[754] Blanshard estudió en Oxford y se le considera portador de la tradición del idealismo de Oxford. <<

[755] El segundo volumen no ha aparecido en el momento de imprimir este libro. <<

[756] Urban es autor, entre otros escritos, de *Valuation: Its Nature and Laws* (*La valoración: su naturaleza y leyes*, 1909). *The Intelligible Word: Metaphysics and Value* (*El mundo inteligible: su metafísica y valor*, 1929), *Language and Reality* (*Lenguaje y realidad*, 1939), y *Beyond Realism and Idealism* (*Más allá del realismo y el idealismo*, 1949).En el presente contexto, la obra más relevante es esta última <<

[757] Véase, por ejemplo, *Chauncey Wright and the Foundations of Pragmatism* (*Chaunces Whight y los fundamentos del pragmatismo*) de E. H. Madden (Seattle, 1963). <<

[758] En 1868 Peirce publicó en *The Journal of Speculative Philosophy* algunos artículos sobre ciertas supuestas facultades del entendimiento humano, cual la de reconocer intuitivamente sin necesidad de ningún conocimiento previo las premisas que constituyen los puntos de partida absolutos del razonar. <<

[759] El hecho de que en 1883 Peirce se divorciara de su primera mujer y volviera a casarse, probablemente contribuyó a su cese en John Hopkins. Pero parece que hubo también otros factores, como la ofensa que causaron a veces sus expresiones intemperadas de indignación moral y su falta de conformidad respecto a algunos puntos exigidos por la vida académica. <<

[760] Peirce se refiere, a este propósito, a la máxima escolástica de que todo ser es uno, verdadero y bueno. <<

[761] 5569. Nos referimos, como es costumbre, al volumen y párrafo de *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. (*Escritos reunidos de Charles Sanders Peirce*). <<

[762] 2327. <<

[763] 5567. <<

[764] Ibid. <<

[765] El problema de si se refiere a un reino de posibilidades, opuesto al de la realidad, es una cuestión para el metafísico. <<

[766] Peirce indica que una proposición completamente carente de sentido debe ser clasificada entre las proposiciones verdaderas, porque no puede ser refutada. Pero añade la reserva siguiente: «si puede ser llamada proposición» (2327). <<

[767] A la pregunta de si su principio de falibilidad, como él lo llama —la afirmación de que ninguna afirmación es cierta—, es en sí mismo falible o infalible, cierto o falso, Peirce contesta que no pretende que su aserto sea absolutamente cierto, Esto tal vez sea lógico, pero revela una debilidad en la posición. <<

[768] 5.211. <<

[769] 5.153 <<

[770] 5.506. <<

[771] 5.565. <<

[772] 6498. <<

[773] 1.55. <<

[774] 5.13, nota. <<

[775] Bajo el título general de granítica especulativa, Peirce incluye también a los términos, proposiciones y principios fundamentales de la lógica: identidad, no-contradicdón y terció excluso. <<

[776] 2.93. <<

[777] 5.175. <<

[778] Hablando estrictamente, la teoría de las ideas pertenece a la epistemología. Pero Peirce insiste en que está fundamentada en la lógica de las relaciones. E insiste en la importancia de la teoría del pragmatismo. <<

[779] Puesto que en la experiencia humana actuar implica un acto de la voluntad. Peirce tiende a identificar este upo de idea con la idea de una volición. En cualquier caso, insiste en que una idea de «segundidad no puede reducirse simplemente a una idea de «primeridad» Si, por ejemplo, intentamos reducir la idea del viento que mueve la cortina a ideas más simples de datos sensibles, tomadas separadamente, la idea total del actuar desaparece. <<

[780] Por lo menos en teoría, Peirce distingue entre «idea» y «concepto»: una idea universal es aprehendida subjetivamente en un concepto intelectual. <<

[781] 5.9 <<

[782] El realismo de Peirce no deriva de Scoto, pero se desarrolló en gran medida a través del estudio y la transformación de la doctrina del franciscano medieval, o de lo que Peirce creyó era su doctrina. Sin duda, en ocasiones Peirce llego a llamarse a sí mismo «escotista realista». Sobre este tema, véase *Charles Peirce and Scholastic Realism: A Study of Peirce's Relation to John Duns Scotus* (*Charles Peirce y el realismo escolástico: un estudio sobre la relación de Peirce con John Duns Scoto*) de John F. Boler (Seatle, 1963). <<

[783] La «esencia» de la blancura se encarna en una idea gracias al poder de la atención, que abstrae la esencia. <<

[784] Lo que Peirce llama «realismo» no es lo que todo el mundo entendería por tal término. Pero aquí nos interesa su uso de la palabra. <<

[785] Pág. 311. <<

[786] Claro que cuando se cumple una predicción, el resultado puede ser directamente observable. Pero la tesis de Peirce es que una hipótesis científica establece cuál mía la situación si se realizara una determinada condición, y este «sería» no es como tal directamente observable. <<

[787] 5.398. <<

[788] El término «protestante» es aquí ambiguo. Porque no hay una sola creencia sobre la Eucaristía que pueda ser llamada la creencia protestante. Pero Peirce sin duda piensa en los que niegan la presencia real de Cristo en el Sacramento y, más especialmente, en los que niegan un cambio que justifique la afirmación de que el pan y el vino consagrados son el cuerpo y la sangre de Cristo. <<

[789] 5.401 <<

[790] Ibid. <<

[791] 2.198. <<

[792] Ibid. <<

[793] Ibid. <<

[794] 4.243 <<

[795] 5.433 <<

[796] 4.540 <<

[797] 2.654 <<

[798] 2.198. <<

[799] 5.35. <<

[800] Ibid. <<

[801] 2.151. <<

[802] El defensor de la teoría emotiva de la ética diría que este análisis no hace justicia al carácter especial de las expresiones morales. Pero decir esto es, por supuesto, reconocer la diferencia entre la teoría ética de Peirce y la teoría emotiva. <<

[803] 5.423. <<

[804] Ibid. <<

[805] Ibid. En otro lugar (6.3) dice Peirce que la causa principal del atraso de la Metafísica es que a menudo ha estado en manos de teólogos interesados en su inmutabilidad. <<

[806] 1.487. <<

[807] 6.2 <<

[808] 5.21 <<

[809] 5.66, <<

[810] 1.303. <<

[811] Ibid <<

[812] 6.32. <<

[813] 4.457. <<

[814] 1482. <<

[815] Según Peirce, las leyes de experiencia pueden dividirse en lógicamente necesarias y lógicamente contingentes, mientras que las leyes lógicamente contingentes pueden subdividirse en leyes metafísicamente necesarias y leyes metafísicamente contingentes (1 413). <<

[816] Cf. 4.139 <<

[817] 6.201. <<

[818] Cf. 1.409. <<

[819] El mundo real, se recordará, es para Peirce una parte de la esfera más amplia de la posibilidad real. Consiste en posibilidades realizadas y posibilidades en proceso de realización. <<

[820] 1.409. <<

[821] 1.447. <<

[822] Ibid. <<

[823] El «tychismo» o «azar-ismo» (*chance-ism*), lo deduce Peirce de la palabra griega *tyche*. <<

[824] 6.33 <<

[825] 1204 <<

[826] 1172. <<

[827] 6158. <<

[828] 6102. Se menciona aquí el tychismo porque Peirce relaciona el entendimiento con la primeridad y asi, bastante sorprendentemente, con el azar, en tanto la materia se relaciona con la segundidad y con el agapismo, y la evolución con la terceridad, el synechismo (6.32), <<

[829] 6.25. <<

[830] Peirce creía que la existencia de Dios es, desde cierto punto de vista, lo suficientemente evidente. «¿De donde vendría una idea como la de Dios si no de la experiencia directa?» (6.493). <<

[831] 6.483. <<

[832] 6.157. <<

[833] 6.489-490. <<

[834] 6,502. <<

[835] 6.503. <<

[836] 1.453. <<

[837] Ibid. <<

[838] Pueden compararse las distintas formas con que Peirce alude al hegelianismo con las distintas formas en que habla de la Metafísica. Huelga decir que las distintas afirmaciones deben interpretarse en ambos casos a la luz de sus contextos inmediatos. <<

[839] 1.524. <<

[840] Ibid. <<

[841] 1.562 <<

[842] Ibid. El «tercero» sería todo estado del universo, en un momento determinado, que mediara entre Dios como Primero y Dios como Segundo. <<

[843] Henry James, junior, el novelista, era hermano menor de William. <<

[844] El *copyright* es de 1896, pero el volumen apareció en 1897. <<

[845] Componen esta obra las *Gifford Lectures* dadas en Edimburgh en 1901-1902. <<

[846] Componen esta obra las *Hibbert Lectures* dadas en Oxford en 1908 1909. <<

[847] *The Will to Believe* (*La voluntad de creer*), p. VII (edición de 1903). <<

[848] Tendremos ocasión de referirnos más adelante a otro sentido de la palabra monismo. <<

[849] *Some Problems of Philosophy* (*Algunos problemas de filosofía*), p. 35. <<

[850] *The Meaning of Truth* (*El significado de la verdad*), p. XII. <<

[851] *Essays in Radical Empiricism* (*Ensayos sobre empirismo radical*), p. 107. <<

[852] *Treatise of Human Nature* (*Tratado de la Naturales humana*), Apéndice, p. 636 (edición Selby-Bigge). <<

[853] *Ensayos sobre empirismo radical*, p. 117. <<

[854] Ibid., p. 93. <<

[855] Ibid., p. 94. <<

[856] Ibid. <<

[857] *A pluralistic Universe* (*Un universo pluralista*), p. 314. <<

[858] *El pragmatismo*, p. 51. <<

[859] Ibid., p. 45. <<

[860] *La voluntad de creer*, p. 124. <<

[861] *El pragmatismo*, p. 47. <<

[862] *La voluntad de creer*, p. 124, n. I. <<

[863] *Collected Essays and Reviews* (*Colección de ensayos y reseñas*), p. 410. <<

[864] *El pragmatismo*, p. 47. <<

[865] *El significado de la verdad*, p. V. <<

[866] Ibid., p. 196. <<

[867] Ibid., p. 202. <<

[868] *El pragmatismo*, p. 201. <<

[869] Ibid., p. 206. <<

[870] Ibid., p. 207. <<

[871] *El significado de la verdad*, p. 205. <<

[872] *El pragmatismo*, pp. 216-217. <<

[873] Ibid., p. 217. <<

[874] *La voluntad de creer*, p. 11. <<

[875] Ibid., p. 13. <<

[876] Podría objetarse sin embargo, a la tesis de James, que si una pregunta es en principio irrespondible sobre fundamentos intelectuales, no puede ser una pregunta con sentido en a análisis pragmatista del significado, y que en tal caso el problema de la creencia o no creencia no se plantea. <<

[877] *El significado de la verdad*, p. 221. <<

[878] Para James son proposiciones verdaderas *in posse*, las que se hacen (realmente) verdaderas al ser aplicadas con éxito, por su «funcionamiento. Pero esto implica que son hipótesis empíricas, un punto de vista que no aceptado por los más moderaos lógicos. <<

[879] *El pragmatismo*, p. 198. <<

[880] Ibid., p. 18. <<

[881] *El significado de la verdad*, p XII. <<

[882] Ibid., p. XIV. <<

[883] *El pragmatismo*, p. 54. <<

[884] *Ensayos sobre el empirismo radical*, p. 253. <<

[885] Ibid., p. 255. <<

[886] *El significado de la verdad*, p. 124. <<

[887] Ibid., p. 85. <<

[888] Véase, por ejemplo, *El significado de la verdad*, p. 90. <<

[889] El pragmatismo, p. 259. <<

[890] Ibid., p. 262. <<

[891] James relaciona las teorías contrarias sobre el universo con los distintos tipos de temperamento. <<

[892] *El significado de la verdad*, p. 125. <<

[893] El término *cash-value* (»valor en caja o valor de contado, en dinero contante y sonante»), se presta a una interpretación desfavorable. Pero James se refiere, por supuesto, al análisis de las ideas sobre las creencias en térmios de sus «consecuencias prácticas». <<

[894] *El pragmatismo*, p. 92. <<

[895] Ibid, p. 99. <<

[896] James cita un pasaje célebre de *The Foundations of Belief* (*Las fundamentos de la creencia*), de A. J. Balfour (p. 30). <<

[897] *El pragmatismo*, p. 106. <<

[898] Ibid., p. 109. <<

[899] *Un universo pluralista*, p. 307. <<

[900] Ibid. <<

[901] Ibid., p. 311. <<

[902] James aplicó el método pragmatista al problema entre las teorías de la voluntad libre y el determinismo, como también al problema entre el pluralismo y el monismo. <<

[903] *El pragmatismo*, p. 47. <<

[904] Vol. VII, p. 290. <<

[905] Ibid., pp. 366-367. <<

[906] Ibid., pp. 408-410. <<

[907] Vol. VII, pp. 297-298. James se refiere a menudo a Fechner en sus escritos. <<

[908] Vale la pena observar que Maurice Blondel usó una vez el término *pragmatismo* para su filosofía de la acción. Pero cuando conoció el pragmatismo americano, dejó de usar el término, pues no estaba de acuerdo con la interpretación que la había dado William James. <<

[909] Hablando estrictamente, Bradley no sostiene que la personalidad sea una «apariencia irreal» de lo Absoluto. Es una apariencia real; ahora bien, si es apariencia, no puede ser completamente real. <<

[910] *Personal Idealism* (*El idealismo personal*), p. vi. <<

[911] En 1894 apareció una segunda edición con el nombre del autor, y en 1910 una nueva edición. <<

[912] *Humanism* (*El Humanismo*), p. XIII (2.ª edición, 1912). Schiller remite a un ensayo, *Reality and Realism*, que publicó en 1892, y está reproducido en *El humanismo*, pp. 110*127. <<

[913] Ibid., p. XXV. <<

[914] *Contemporary British Philosophy* (*Filosofía británica contemporánea*), Primera Serie, p. 401. <<

[915] Véase *Axioms as Postulates* en *Idealismo personal*, p. 64. <<

[916] *Formal Logic* (*Lógica Formal*), p. 382. <<

[917] Ibid., p IX. <<

[918] Los axiomas como postulados, en *Idealismo personal*, p. 124. <<

[919] *El humanismo*, p. 59. <<

[920] Ibid., p. 58. <<

[921] *Filosofía británica contemporánea*, Primera Serie, p. 405. <<

[922] Ibid., p. 406. <<

[923] *El humanismo*, p 59. <<

[924] Véase especialmente *Logic in Use* (*La utilidad de la lógica*) y también *Problems of Belief* (*Problemas de creencia*), capítulos XI-XII. <<

[925] *Filosofía británica contemporánea*, Primera Serie, p. 406. <<

[926] Los axiomas como postulados en *Idealismo personal*, p. 61. <<

[927] *Filosofía británica contemporánea*. Primera Serie, p. 409. <<

[928] El artículo se publicó en el número de abril de 1882. <<

[929] Dewey señala la influencia que en este cambio ejercieron sobre su pensamiento los *Principios de Psicología* de William James. <<

[930] Escuela experimental, conocida generalmente como la *Dewey School*. <<

[931] Durante esta época Dewey hilo varios viajes al extranjero: a Europa, al Extremo Oriente, a Méjico y, en 1928. a Rusia. <<

[932] Escrito en colaboración con J. H. Tufts. <<

[933] *The Quest fot Certainty* (*La busca de la certeza*), p. 225. <<

[934] Ibid. <<

[935] *Logic* (*Lógica*), I, p. 42. <<

[936] Ibid., p. 42. <<

[937] *La busca de la certeza*, p. 3. <<

[938] Ibíd., p. 166. <<

[939] *Lógica*, p. 49. <<

[940] Ibid., p. 43. <<

[941] *Experience and Nature* (*Experiencia y naturaleza*), p. 8 (Dover Publications, 1958). <<

[942] Dewey indica, por ejemplo: «me inclino a creer que es totalmente obvio que experimentamos la mayoría de las cosas temporalmente anteriores a nuestra experiencia de ellas». *The Influence of Darwin*, p. 240. <<

[943] *Experiencia y naturaleza*, p. 381. <<

[944] *La busca de la certeza*, p. 23. <<

[945] *Experiencia y naturaleza*, p. 42. <<

[946] Dewey conoce, por supuesto, los aspectos prácticos del pensamiento de Platón y de Aristóteles. Pero se opone a la idea general de una esfera del Ser y la Verdad inmutable, y el aspecto que pone de relieve en la filosofía de Platón es la dicotomía entre la esfera del Ser y la esfera del Devenir. <<

[947] *La busca de la certeza*, p. 103. <<

[948] Ibid., p. 41. <<

[949] Ibid., p. 42. <<

[950] Ibid. <<

[951] Ibid., p. 299. <<

[952] *Reconstrution in Philosophy* (*La reconstrucción en filosofía*), p. 26. <<

[953] Ibid., p. 188. <<

[954] Ibid., p. 188. <<

[955] Ibid., p. 193. <<

[956] *La busca de la certeza*, p. 273. <<

[957] Ibid. <<

[958] *Creative Intelligence* (*Inteligencia creadora*), p. 55. <<

[959] *La busca de la certera*, p. 255. <<

[960] *Lógica*, pp. 104-105. Bertrand Russell objeta que tal definición se aplicaría a la actividad de un sargento instructor para transformar una masa de reclutas en un regimiento, aunque tal actividad difícilmente podría calificarse de proceso de investigación. Cf. *The Philosophy of John Dewey* (*La filosofía de John Dewey*) editado por P. A. Schilpp, p. 143. <<

[961] Ibid., p. 94. <<

[962] Ibid. <<

[963] Ibid. <<

[964] *Lógica*, p. 98. <<

[965] *La reconstrucción en filosofía*, p. 183. <<

[966] *Lógica*, p. 283. <<

[967] Ibid., p. 264. <<

[968] *Studies in Logical Theory* (*Estudios sobre toería lógica*), p. 3. Dewey presenta a menudo el término de la investigación como un enriquecimiento y profundización de la experiencia. <<

[969] *Twentieth Century Philosophy* (*Filosofía del Siglo XX*), editado por D. D. Runes, pp. 463-464 (New-York, 1943). <<

[970] *Lógica*, p. 345, nota 6. <<

[971] *La reconstrucción en filosofía*, p. 156. <<

[972] Ibid., p. 157. <<

[973] Ibid., p. 160. <<

[974] Cf., por ejemplo, *Outlines of a Critical Theory of Ethics* (*Esbozos de una teoría crítica de la ética*), p. 3. <<

[975] *Human Nature and Conduct* (*Naturaleza humana y conducta*), p. 30. <<

[976] Ibid., p. 32. <<

[977] Ibid., p. 25. <<

[978] Ibid., p. 38. <<

[979] Ibid., p. 319. <<

[980] Ibid., p. 58. <<

[981] Ibid., p. 75. <<

[982] Ibid., p. 126. <<

[983] Ibid., p. 170. <<

[984] Ibid., p. 225. <<

[985] *La reconstrucción en filosofía*, p. 177. <<

[986] Ibid., p. 184. <<

[987] *Democracy and Education* (*Democracia y educación*), p. 61. <<

[988] *Naturaleza humana y conducta*, p. 210. <<

[989] Cf. *La busca de la certeza*, p. 260. <<

[990] Ibid., p. 260. <<

[991] «Un juicio sobre lo que debe ser deseado o disfrutado, por lo tanto, requiere una acción futura; tiene cualidad de jure y no solamente de facto», ibid., p. 263. <<

[992] Ibid., p. 265. <<

[993] *Theory Valuation* (*La teoría del valor*), p. 17. <<

[994] Ibid., p. 22. <<

[995] *Naturaleza humana y conducta*, p. 317. <<

[996] *La reconstrucción en filosofía*, p. 186. <<

[997] *Problems of Men* (*Los problemas de los hombres*), p. 59. <<

[998] *The Public and Its Problems* (*Lo público y sus problemas*), p. 166. Se encuentra en esta obra el examen más detallado de Dewey sobre el Estado. <<

[999] *La reconstrucción en filosofía*, p. 183. <<

[1000] Ibid., pp. 184-185. <<

[1001] Este punto de vista está desarrollado, por ejemplo, en *My Pedagogic Creed* (*Mi credo pedagógico*) <<

[1002] *Democracia y educación*. p. 59. <<

[1003] *Naturaleza humana y conducta*, p. 331. <<

[1004] Ibid., p. 264. <<

[1005] Cf. *La busca de la certeza*, pp. 288-291. <<

[1006] *A. Common Faith* (*Una fe común*), p. 33. <<

[1007] Ibid., pp. 50-51. <<

[1008] Ibid., p. 19. <<

[1009] *Experiencia y naturaleza*, pp. 414-415. La mención de una serie infinita autorrepresentativa se refiere a la teoría de Royce. <<

[1010] El propio Dewey trata, por ejemplo, de la categoría de la causalidad. <<

[1011] Hay, por supuesto, gran diferencia entre las actitudes de Hegel y Dewey. Porque a Dewey le interesa la transformación activa de una situación y no simplemente la superación dialéctica de una contradicción. Pero ambos dan por supuesto que la contradicción es algo que debe ser superado. <<

[1012] Hay que notar, sin embargo, que si bien para Case las cosas físicas independientes son cognoscibles, su existencia y naturaleza se conocen mediatamente, infiriéndose de los datos sensibles, que son modificaciones, causadas, del sistema nervioso. <<

[1013] Es significativo que Case fuera el autor del artículo sobre Aristóteles en la undécima edición de la *Enciclopedia Británica*. <<

[1014] *Statement and Inference* (*Enunciado e inferencia*), I, p. 87. <<

[1015] Según G. E. Moore, *esse est percipi* es la tesis básica del idealismo. Pero él la entiende en un sentido muy amplio. <<

[1016] *Enunciado e inferencia*, II, p. 777. Cook Wilson prefiere el ejemplo del calor al del color. Porque la gente no versada en teorías suele decir que «siente calor», en tanto que nadie dice «sentir» color. Para ver la relación entre el color y el sujeto, se requiere un grado de reflexión mayor. <<

[1017] Ibid., II. p 567. <<

[1018] *Kant's Theory of Knowledge* (*Teoría del Conocimiento de Kant*, 1909), p. 118. <<

[1019] Ibid., p. 124. <<

[1020] Ibid., p 86. <<

[1021] Según Prichard, podríamos juzgar o inferir que los objetos directos de la percepción son cuerpos físicos total mente independientes del sujeto que percibe, si pudiéramos «conocerlos». Pero la percepción, para Prichard, no es nunca conocimiento. <<

[1022] *Essays in Ancient and Modem Philosophy* (*Ensayos sobre filosofía antigua y moderna*), p 231. <<

[1023] Ibid. <<

[1024] Esta obra, publicada en 1932, muestra la influencia de los pensadores de Cambridge, tales como Moore y Rusell en tanto Cook Wilson había demostrado poco respeto por el pensamiento de Cambridge. <<

[1025] Reeditado en *Moral Obligations: Essays and Lectures* (*Obligación moral: ensayos y conferencias*, 1949). <<

[1026] Lo que no significa que no podamos decir que las cosas poseen tal cualidad o tienen un valor intrínseco Moore estaba convencido de que sí podemos. <<

[1027] Véase, por ejemplo, *Ethics Since 1900* (*La ética desde 1900*) de M. Warnock (Londres, 1960). <<

[1028] *Thought and Action* (*Pensamiento y acción*, Londres, 1959), del profesor Stuart Hampshire, es un ejemplo de esta tendencia. <<

[1029] Este programa se reprodujo en un Apéndice a *The New Realism* (*El nuevo realismo*). <<

[1030] *El nuevo realismo*, p. 24. En lo que refiere a la preocupación por el lenguaje y a la conversación de problemas complejos y vagos en cuestiones manejables y completamente definidas, la idea, cara a nuevos realistas, de un procedimiento filosófico apropiado era parecida a la de G. E. Moore de Inglaterra. <<

[1031] Ibid., p. 477. <<

[1032] Ibid., p. 478. <<

[1033] Ibid., p. 358. <<

[1034] Ibid., p. 366. Hay que distinguir el objeto irreal del objeto impensable, tal un círculo cuadrado. <<

[1035] Ibid., p. 360. <<

[1036] Ibid., p. 366. <<

[1037] Ibid. <<

[1038] Ibid., p. 367. <<

[1039] Ibid., p. 372. <<

[1040] Ibid., p. 482. <<

[1041] *Ways of Knowing* (*Vías del conocimiento*, 1925), p. 396. <<

[1042] *El nuevo realismo*, p. 475. <<

[1043] En un ensayo sobre el desarrollo del realismo norteamericano, Montague atribuye a los realistas críticos en general la teoría de que conocemos directamente sólo «los estados o ideas mentales». Cf. *Twentieth Century Philosophy* (1943) (*Filosofía del siglo XX*), editado por D. D. Runes, p. 441. <<

[1044] Publicó su *General Theory of Value* en 1926. <<

[1045] *Realms of Being* [*Los reinos del ser*] de Santayana comprende cuatro volúmenes: *The Realm of Essence* (*El reino de la esencia*, 1927), *The Realm of Matter* (*El reino de la materia*, 1930), *The Realm of Truth* (*El reino de la verdad*, 1938), y *The Realm of Spirit (El reino del espíritu*, 1940). <<

[1046] Según Strong, la instrospección es el único caso en el cual somos directamente conscientes de una «cosa» distinta de la estructura. Pero ni Strong ni Drake querían decir que las piedras, por ejemplo, sean conscientes. Su panpsiquismo se unía a la idea de la evolución emergente. Incluso las cosas que llamamos «materiales» tienen una energía potencial que a cierto nivel de evolución se manifiesta como conciencia. <<

[1047] Como en *The Philosohy of Physical Realism* (*La filosofía del realismo físico*, 1932). <<

[1048] Lovejoy publicó, por ejemplo, *The Gret Chain of Being* (*La gran cadena del ser*), en 1936, y *Essays in the History of Ideas* (*Ensayos de historia de las ideas*) en 1948. <<

[1049] Bradley se interesó por la psicología. Pero es de notar que durante muchos años la psicología se desaprobó en Oxford y no se la consideraba digna de ser reconocida como ciencia. <<

[1050] El artículo mejor conocido de Alexander, que ilustra esta teoría realista del conocimiento, es «*The Basis of Realism*» («*Las bases del realismo*»), que apareció en *los Proceedings of the Bristish Academy* (*Actas de la Academia británica*) de 1914. <<

[1051] Con otras palabras, el entendimiento no crea la materia de la ilusión, sino que la deriva de la experiencia sensible. Pero puede decirse que constituye la ilusión en tanto ilusión por un juicio erróneo en relación con el contexto. <<

[1052] *Space, Time and Deity* (*Espacio, Tiempo y Deidad*), I, p. 2. <<

[1053] Ibid., I, p. 4. <<

[1054] Ibid., I, p. 4. <<

[1055] Ibid., I, p. 38. <<

[1056] Ibid., I, p. 60. <<

[1057] Ibid., I, p. 66. <<

[1058] Ibid., II, p. 237. <<

[1059] Ibid., II, p. 238. <<

[1060] Ibid. <<

[1061] Ibid., II, p. 240. <<

[1062] Ibid., II, p. 309. <<

[1063] Ibid., II, p. 345. <<

[1064] Ibid. <<

[1065] Ibid., II, p. 353. <<

[1066] Ibid., II, p. 365. <<

[1067] Ibid., p. 429. <<

[1068] En el excelente librito de G. J. Warnock *English Philosophy Since 1900* (*Filosofía inglesa desde 1900*), no se menciona a Alexander. <<

[1069] El aumento no sólo de tolerancia sino también de simpatía por la «metafísica descriptiva» ha contribuido, por supuesto, a este renacimiento del interés por Whitehead. <<

[1070] *Process and Reality* (*Proceso y realidad*), p. VII (edición de 1959). <<

[1071] Ibid., p. VIII. <<

[1072] Ibid., p. 4. <<

[1073] Ibid., p. 17. <<

[1074] Ibid., p. 529. <<

[1075] La «creatividad» descrita por Whitehead no es una entidad real, como Dios, sino «el universal de los universales» (*Proceso y realidad*, p. 31). <<

[1076] Con otras palabras, Moore aprueba la protesta de Bradley contra la psicologización de la lógica. <<

[1077] *Mind* (*Entendimiento*), vol. 8 (1899), p. 180. <<

[1078] Ibid. <<

[1079] Ibid., p. 182. <<

[1080] Ibid.. vol. 8. p. 182. <<

[1081] Ibid., p. 183. <<

[1082] Ibid., p. 179. <<

[1083] Ibid. <<

[1084] En el *Dictionary of Philosophy and Psichology* (*Diccionario de filosofía y psicología*) de Baldwin. <<

[1085] Artículo «Relative», en el *Diccionario de filosofía y psicología* de Baldwin. <<

[1086] Entendimiento, vol. 12 (1903), reproducido en *Philosophical Studies* (*Estudios filosóficos*). <<

[1087] *Estudios filosóficos*, p. 7. <<

[1088] Ibid., p. 17. <<

[1089] Ibid., p. 25. <<

[1090] Ibid., p. 27. <<

[1091] Ibid., p. 30. <<

[1092] *Contemporary British Philosophy* (*Filosofía británica contemporánea*), Segunda Serie, editado por J. H. Muirhead (1925) y reproducido en *Philosophical Papers* (*Escritos filosóficos*, 1959). <<

[1093] *Principia Ethica* (*Principios éticos*), p. 2, s. a (1959, reedición). La letra «s» referida a esta obra remite a la sección. <<

[1094] Ibid., p. 6, s. 6. <<

[1095] Ibid., p. 9, s. 10. <<

[1096] Ibid., p. 10, s. 10. <<

[1097] Ibid., p. 59, s. 36. <<

[1098] Ibid., p. 41, s. 27. <<

[1099] Ibid., p. 41, s. 26. <<

[1100] Ibid., p. 41, s. 26. <<

[1101] En «*A Reply to my Critics*» («*Respuesta a mis críticos*») incluido en *The Philosophy of G. E. Moore*, edición de P. A. Schilpp, p. 582 (New York, 1952, 2.ª edición). <<

[1102] En los *Principia Ethica* (*Principios éticos*) Moore puso más el acento en los valores de la afección personal y del placer estético, es decir, la apreciación de lo bello en el arte y en la Naturaleza. Y esta actitud ejerció una influencia considerable en su época sobre lo que se conocía como el *Bloomsbury Circle* (*Círculo de Bloomsbury*). <<

[1103] 28. Ibid., p. 148, s. 89. <<

[1104] *La filosofía de G. E. Moore*, editada por P. A. Schilpp, pp. 546-547. <<

[1105] Ibid., p. 554. <<

[1106] No pretendo sugerir, por supuesto, que la ética de Moore deba ceder el paso a la teoría emotiva. Lo que sugiero, sencillamente, es que es comprensible que a algunos la teoría emotiva les parezca más inteligible y sostenible. Pero pronto se vio que tal teoría en su forma original constituía una enorme simplificación de problemas complejos. Y los estudios éticos posteriores han sido mucho más elaborados y también, en cierto sentido, más ecuménicos. <<

[1107] En un conocido ensayo sobre «Moore and Ordinary Language» («Moore y el lenguaje ordinario») (*La filosofía de G. E. Moore*, edición de P. Schilpp, capítulo 13), el profesor N. Malcolm sostenía que Moore demostraba apelando al lenguaje ordinario que las negaciones de las proposiciones de sentido común eran falsas. El propio Moore (*ibid*., pp. 668-669) reconocía que el tipo de argumento al que se refería Malcolm era válido, y que él mismo había dicho que tal argumento valía como refutación de la proposición «no hay cosas materiales». Añadía, sin embargo, que en el caso de una proposición como «no sabemos con seguridad si hay cosas materiales», se necesita algo más para demostrar la falsedad de la proposición. Porque de hecho muchos filósofos han afirmado que no *saben* si hay cosas materiales, que no hay cosas materiales. <<

[1108] Digo «Normalmente por lo menos», porque si un hombre estuviera convencido de que todas las afirmaciones que provienen de una autoridad determinada fuesen necesariamente ciertas, podría decir que sabía que cualquier afirmación de este tipo era cierta, aun cuando no estuviera seguro de lo que significaba. <<

[1109] *Proceedings of the British Academy* (*Actas de la Academia Británica*), vol. 25, 1939. <<

[1110] *Philosophical Papers* (*Escritos filosóficos*), p. 53. <<

[1111] *Philosophical Studies* (*Estudios filosóficos*), p. 68. <<

[1112] Estas conferencias constituyen el texto de *Some Main Problems of Philosophy* (*Algunos grandes problemas de la filosofía*), obra a la que nos referimos, en nota con el título *Main Problems* (*Grandes problemas*). <<

[1113] *Estudios filosóficos*, p. 171. <<

[1114] *Escritos filosóficos*, p. 54. <<

[1115] *La filosofía de G. E. Moore*, editada por P. A. Schilpp, p. 658. <<

[1116] *Escritos filosóficos*, p. 45. <<

[1117] Ibid., p. 226. <<

[1118] Ibid. <<

[1119] *Grandes problemas*, p. 29. <<

[1120] Ibid. <<

[1121] No tenemos más que pensar, por ejemplo, en el ataque del difunto J. L. Austin. <<

[1122] *A Hundred Years of British Philosophy* (*Cien años de filosofía británica*), p. 547 (Londres, 1938). <<

[1123] En *Contemporary British Philosophy*, Primera Serie, editada por J. H. Muirhead, p. 79. <<

[1124] En 1937 Russel publicó, en colaboración con Patricia Russell, The Amberley Papers (Los escritos de Amberley), en dos volúmenes, que contenían las cartas y diarios de sus padres. <<

[1125] Bertrand Russell heredó el condado en 1931. <<

[1126] Russell dejó de creer en Dios a los dieciocho años. Pero siguió creyendo durante algunos años que la metafísica podía proporcionar una justificación teórica de las actitudes emotivas de temor y respeto frente al universo. <<

[1127] Que Russell tuviera alguna vez un conocimiento profundo del sistema general de Hegel, es, por supuesto, otra cuestión. <<

[1128] My Philosophical Development (Mi evolución filosófica), p. 40. <<

[1129] Ibid. <<

[1130] Para algunos breves comentarios de la idea que Russell tenía de Leibniz, véase el volumen VI de esta Historia, pp. 235-237. <<

[1131] The Principles of Mathematics (Los principios de las matemáticas), p. 115 (2.a edición 1937). Se dice que dos clases son «iguales» cuando «tienen el mismo número» (ibid., p. 113). <<

[1132] Ibid., p. 523. <<

[1133] Ibid., p. 524. <<

[1134] Ibid., p. 10 (Introducción a la 2.a edición). <<

[1135] Principia Mathematica (Principios matemáticos), I, p. 72. <<

[1136] The Philosophy of Bertrand Russell (La filosofía de Bertrand Russell), edición de P. A. Schilpp, p. 692. Como indica Russell en la segunda edición de The Principles of Mathematics, la obra de F. P. Ramsey The Foundations of Mathematics (Los fundamentos de las matemáticas, 1911) le convenció de que hay dos clases de paradojas. Unas puramente lógicas o matemáticas, que pueden resolverse sencillamente con su teoría de los tipos. Otras lingüísticas o semánticas, así la paradoja que surge de la afirmación «estoy mintiendo». Estas últimas pueden resolverse mediante operaciones lingüísticas. <<

[1137] Ibid. <<

[1138] Creo que en el Tractatus Wittgenstein define la esencia de la proposición de tal manera que, lógicamente, se sigue que cualquier proposición sobre proposiciones es una pseudo-proposición, desprovista de «sentido» (Sinn). En tal caso, para evitar la conclusión, hay que rechazar la definición. <<

[1139] Es decir, una totalidad de lenguajes es tan impensable como una clase de todas las clases. Esta última idea era para Russell autocontradictoria. Una clase de todas las clases sería una clase más añadida a todas las clases. Sería también un miembro de sí misma, lo que ha sido excluido por la teoría de los tipos. <<

[1140] Principia Mathematica, I, p. 71. <<

[1141] Ibid. <<

[1142] Esta teoría encontró una expresión preliminar en el artículo de Russell On Denoting (Sobre la denotación), en Mind, 1905. <<

[1143] «Una descripción indefinida es una frase de la forma “un fulano de tal”, y una descripción definida es una frase de la forma “el fulano de tal” (en particular)». *Introduction to Mathematical Philosophy* (*Introducción a la filosofía matemática*), p. 167. <<

[1144] Mi evolución filosófica, p. 84. <<

[1145] Introducción a la filosofía matemática, p. 177. <<

[1146] La filosofía de Bertrand Russell, edición de P. A. Schilpp, cap. 5. <<

[1147] A ciertos filósofos analíticos les gustaría decir que Russell trataba de «reformar» el lenguaje, de crear un lenguaje ideal. Pero no fue su intención, desde luego, prohibir a la gente hablar como suele. <<

[1148] Hoy esto es bien sabido. Pero en el pasado se dijo o se insinuó que Russell había descubierto esta distinción entre la forma gramatical y la lógica. <<

[1149]Russell expresó su desilusión porque comparativamente se había prestado poca atención a las técnicas matemáticas presentadas a lo largo de la obra. <<

[1150] Autor de The Mathematical Analysis of Logic (El análisis matemático de la lógica, 1847), y An Investigation of the Laws of Thought (Investigación sobre las leyes del pensamiento, 1854). <<

[1151] Autor de Pure Logic (La lógica pura, 1864) y otros estudios lógicos. Mientras que Boole fue profesor de matemáticas, Jevons ocupó una cátedra de economía política y no tuvo la actitud mental «matemática» de Boole, aunque inventó una máquina de calcular para realizar el proceso de la inferencia. <<

[1152] Autor de The Logic of Chance (La lógica de la casualidad, 1866), y The Principles of Empirical or Inductive Logic (Los principios de la lógica empírica o inductiva, 1889). <<

[1153] El Apéndice A de The Principles of Mathematics está dedicado a «las teorías aritméticas y lógicas de Frege». <<

[1154] Lo rechazaron los «formalistas», como David Hilbert (1862-1943), y los intuicionistas discípulos de Luitzen Brouwer (n. 1881). <<

[1155] Es de notar el hecho de que desde la publicación de Principia Mathematica en Inglaterra se ha prestado comparativamente poca atención a la lógica simbólica. Lo que no significa que no se haya hecho nada posteriormente en Inglaterra sobre teoría lógica. Pero, en general, los filósofos han concentrado la atención más bien en el «lenguaje ordinario». Son los lógicos polacos y norteamericanos quienes se han distinguido más en el campo de la lógica simbólica. <<

[1156] De The Study of Mathematics (El estudio de las matemáticas), escrito en 1902 y publicado primero en el New Quarterly en 1907. Véase Philosophical Essays (Ensayos filosóficos), p. 82, y Mysticism and Logic (Misticismo y Lógica), p. 69. <<

[1157] Mi evolución filosófica, p. 208. <<

[1158] Véase *Mi evolución filosófica*, p. 103, y *The Principles of Mathematics*, p. XI (en la introducción a la segunda edición). <<

[1159] Misticismo y Lógica, p. 155. <<

[1160] Puede notarse que Russell y Moore están de acuerdo sobre este tema. <<

[1161] *Misticismo y Lógica*, p. 157. <<

[1162] *Our Knowledge of the External World* (*Nuestro conocimiento del mundo exterior*), pp. 88-89 <<

[1163] Misticismo y Lógica, p. 128. <<

[1164] Ibid., p. 143. <<

[1165] Mi evolución filosófica, p. 134. <<

[1166] *Logic and Knowledge* (*Lógica y conocimiento*), p. 127. <<

[1167] *Misticismo y Lógica*, pp. 131-132. <<

[1168] Que yo sepa, Russell no ha hecho jamás una relación sistemática de los métodos de análisis practicados por él comparándolos entre sí e indicando sus elementos comunes y dispares. Sobre este tema el lector puede consultar con provecho *The Unity of Russell's Philosophy* (*La unidad de la filosofía de Russell*) de Morris Weitz, editado por P. A Schilpp. <<

[1169] *The Problems of Philosophy* (*Los problemas de la filosofía*), p 156.. <<

[1170] P. 128. <<

[1171] Las conferencias sobre el atomismo lógico, que Russell dio en 1918 y que se publicaron en *The Monist*, 1918-1919, se han reeditado en *Lógica y conocimiento*, edición de R. Marsh (Londres, 1956). <<

[1172] Como consecuencia de un segundo proceso, promovido como el primero, por la franca oposición de Russell a la Primera Guerra Mundial. <<

[1173] Wittgenstein, entonces aún de nacionalidad austríaca, ingresó en el ejército austríaco y fue más tarde prisionero de guerra de los italianos. <<

[1174] *Lógica y conocimiento*, p. 179. <<

[1175] Russell indica que fue Wittgenstein quien primero le llamó la atención sobre la verdad de que las proposiciones no son nombres de hechos. Porque a cada proposición le «corresponden» al menos dos proposiciones, una verdadera y otra falsa. La proposición falsa «se corresponde con» el hecho en el sentido de que su relación con el hecho es lo que la hace falsa. <<

[1176] *Lógica y conocimiento*, p. 197. <<

[1177] Cuando la verdad o falsedad de una proposición molecular depende sólo de la verdad o falsedad de las proposiciones que la constituyen, se dice que es una función de verdad de tales constituyentes. <<

[1178] *Lógica y conocimiento*, p. 202. <<

[1179] Ibid., p. 232. <<

[1180] 58 Más tarde Russell llegó a dudar de tal teoría y a creer que, aun cuando fuera verdadera en cierto sentido, Wittgenstein exageraba su importancia. <<

[1181] No es preciso decir que ni Wittgenstein ni Russell pusieron en duda la instrumentalidad de la lógica y las matemáticas. <<

[1182] Russell discute el impacto de Wittgenstein en su pensamiento en el cap. X de *Mi evolución filosófica*. <<

[1183] En mi opinión, la teoría del mundo que se encuentra al principio del *Tractatus* no tiene nada que ver con la metafísica inductiva. Según Wittgenstein, el mundo existe para nosotros sólo en la medida en que es descriptible, en la medida en que podemos hablar significativamente sobre las situaciones del mundo. Y la teoría de los hechos atómicos y de los objetos simples es en realidad una respuesta a la pregunta: ¿cómo debe ser el mundo (cualquier mundo), en tanto condición necesaria de un lenguaje descriptivo con sentido? En otras palabras: el método es a priori. La teoría del mundo no es una inducción de la observación de los objetos simples y de los hechos atómicos. <<

[1184] *Lógica y conocimiento*, p. 277. <<

[1185] Cf. *Mi evolución filosófica*, pp. 165-166. <<

[1186] Al que siguió *The Analysis of Matter* (*Análisis de la materia*) en 1927, el mismo año en que apareció *An Outline of Philosophy*. No es necesario decir que en el período intermedio, entre l92l y 1927, aparecieron no sólo artículos los para una serie de libros como *The Prospects of Industrial Civilization* (*Las perspectivas de la civilización industrial*, 1921), *The ABC of Atoms* (*El ABC de los átomos*, 1923), *The ABC of Relativity* (*El ABC de la relatividad*, 1925), y *On Education* (*Sobre la educación*, 1926). <<

[1187] 65 Como indica Russell, ésta era prácticamente la misma opinión sostenida por Ernst Mach. Véase el volumen VII de esta *Historia*, p. 284. <<

[1188] *Lógica y conocimiento*, p. 279. <<

[1189] No es preciso indicar que el monismo neutral no es lo opuesto al pluralismo. Es «monista» en el sentido de que no reconoce una diferencia específica última entre las naturalezas de los particulares o hechos espirituales y físicos. Los avales particulares no son específicamente mentales ni específicamente físicos o materiales. De ahí el término «neutral».
<<

[1190] *The Analysis of Mind* (*Análisis del entendimiento*) p. 307. <<

[1191] Para unas notas breves sobre Brentano, véase el volumen VII de esta *Historia de la filosofía*, pp. 337-338. <<

[1192] *Análisis del entendimiento*, pp. 17-18. <<

[1193] Ibid., p. 25. <<

[1194] Ibid., p. 143. <<

[1195] Ibid. <<

[1196] Ibid., p. 105. <<

[1197] Ibid., p. 25. <<

[1198] Ibid., p. 156. <<

[1199] Ibid., p. 139. <<

[1200] Ibid., p. 308. <<

[1201] En *An Outline of Philosophy* (*Bosquejo de la filosofía*) se llama «hecho» a «algo que ocupa una pequeña medida finita de espacio-tiempo» (p. 287), y de cada hecho mínimo se dice que es «una entidad lógicamente autosubsistente» (p. 293). <<

[1202] *Contemporary British Philosophy*, Primera Serie, p. 382. <<

[1203] P. 300. <<

[1204] 82 Sobre; los hechos no percibidos véase *Análisis de la materia*, pp. 215-216. <<

[1205] *Mi evolución filosófica*, p. 135. <<

[1206] En esta obra «conocimiento» es sustituido por «noticia». Cf. pp. 49 ss. <<

[1207] Cf. *Análisis de la materia*, p. 197, y *The Scientific Outlook* (*Panorama científico*, 1931), pp 74-75. <<

[1208] *Mi evolución filosófica*, p. 104. <<

[1209] *Panorama científico*, p. 98. <<

[1210] *Mi evolución filosófica*, p. 195. <<

[1211] Ibid. <<

[1212] *Human Knowledge, Its Scope and Limits* (*El conocimiento humano, su alcance y sus límites*, 1948), p. 197. <<

[1213] Evidentemente el problema del solipsismo presupone las tesis epistemológicas que lo hicieron surgir. Y la observación natural frente a ellas es que podrían reexaminarse perfectamente. Pero no es éste el camino escogido por Russell. <<

[1214] Cf. *My Philosophical Development* (*Mi evolución filosófica*), p. 128. <<

[1215] Nos referimos a esta obra como *Human Knowledge* (*Conocimiento humano*). <<

[1216] *Conocimiento humano*, p. II. <<

[1217] Russell los llama «postulados». Trataremos en seguida de los motivos para tal denominación. <<

[1218] *Conocimiento humano*, p. 10. <<

[1219] Russell supone, pues, que lo que se considera generalmente como «conocimiento científico" es en realidad «conocimiento» Si partimos del escepticismo puro, no llegaremos a ninguna parte. Después de todo, el problema de la justificación de la inferencia científica se plantea sólo porque estamos convencidos de que existe tal cosa, pero al mismo tiempo no vemos una base adecuada para ella en el empirismo puro. <<

[1220] Para su formulación concreta de los cinco principios, véase *Conocimiento humano*, pp. 506 ss. <<

[1221] Por supuesto, el hombre corriente diría: «No me hace falta ningún postulado para saber esto». Pero hay que recordar que para Russell es *lógicamente* posible que la semejanza de las experiencias sea causalmente independiente, y que en el empirismo puro no haya nada que haga objetivamente más probable el que las experiencias semejantes tengan un origen causal común que el que no lo tengan. <<

[1222] Cf. *Mi evolución filosófica*, pp. 200 ss. <<

[1223] *Conocimiento humano*, p. 526. <<

[1224] Los postulados son *a priori* en el sentido de que son lógicamente anteriores a la inferencia hecha desde ellos; pero, antes de nada, existen en forma de una propensión empírica y se reconocen como postulados sólo a través de un examen de los ejemplos de las inferencias no demostrativas. No son verdades eternas absolutamente *a priori*. <<

[1225] *Conocimiento humano*, p. 527. <<

[1226] *Mi evolución filosófica*, p. 204. <<

[1227] *Conocimiento humano*, p. 526. <<

[1228] Cf. *Mi evolución filosófica*, p. 204. <<

[1229] Pueden encontrarse también algunas reflexiones sobre el lenguaje en *Análisis del entendimiento* y *Bosquejo de la filosofía*. <<

[1230] *Conocimiento humano*, p. 71. <<

[1231] Russell se niega a adherirse a la afirmación general de que no puede haber pensamiento sin lenguaje. Pero, en su opinión, el pensamiento elaborado y complejo, por lo menos, requiere un lenguaje. <<

[1232] La conocida referencia de Russell al tipo de análisis lingüístico que «en el mejor de los casos es una débil ayuda para los lexicógrafos, y, en el peor, una ociosa diversión de sobremesa» (*Mi evolución filosófica*, p. 217), es evidentemente polémica, y constituye una exageración, si se la considera definidora de la «filosofía de Oxford» en general; pero al mismo tiempo ilustra, por contraste, por dónde van sus intereses, concretamente hacia la idea del lenguaje como instrumento de comprensión del mundo. <<

[1233] *Una investigación sobre el significado y la verdad*, p. 77. Nos referiremos desde ahora a esta obra como Investigación. <<

[1234] Nos hemos referido ya al caso especial de la tesis de Wittgenstein en el *Tractatus*. <<

[1235] En cualquier caso, esto se deduce del concepto de Russell de las «palabras objeto» como significativas cuando están aisladas. «Duro», por ejemplo, por sí solo no es ni verdadera ni falsa. <<

[1236] *Investigación*, p. 30. <<

[1237] *Conocimiento humano*, p. 127. <<

[1238] *Investigación*, p. 193. <<

[1239] Ibid., p. 29. <<

[1240] *Conocimiento humano*, p. 85. <<

[1241] Ibid., p. 86. <<

[1242] *Investigación*, p. 171. <<

[1243] Russell usa el término «creencia» en un sentido tan amplio que incluso puede decirse que los animales tienen creencias. Cf. *Investigación*, p. 171. y *Conocimiento humano*, p. 329. Pero lo que nos interesa aquí es el lenguaje y, por tanto, los seres humanos. <<

[1244] El «conocimiento inefable" no es idéntico al conocimiento de lo que está más allá de nuestra experiencia. <<

[1245] *Conocimiento humano*, p. 465. <<

[1246] *Investigación*, p. 308. <<

[1247] Cf. *Investigación*, pp. 175 y 309. <<

[1248] *Conocimiento humano*, p, 129. <<

[1249] Cf. *Ensayos filosóficos*, p. 156. <<

[1250] *Investigación*, p. 305. <<

[1251] *Mi evolución filosófica*, p. 189. Cf. Conocimiento humano, pp. 164-165. <<

[1252] *Conocimiento humano*, p. 169. Parece necesaria una especificación mayor de tales «circunstancias generales». <<

[1253] Ibid., p, 128. <<

[1254] No es necesario que los hechos sean extralingüísticos. Porque podemos, evidentemente, expresar afirmaciones sobre *palabras*, que son verdaderas o falsas por su relación con los hechos lingüísticos. Por supuesto que esto no puede aplicarse, por ejemplo, a las definiciones estipulativas. Pero en cualquier caso, esto quedaría excluido por la costumbre de Russell de predicar la verdad o falsedad de las *creencias*. Porque la simple declaración de que uno intenta usar una determinada palabra en cierto sentido no puede definirse como creencia. <<

[1255] *Conocimiento humano*, p. 170. <<

[1256] P. 42. <<

[1257] P. 275. <<

[1258] P. 541. <<

[1259] P. 347. <<

[1260] P. 173. <<

[1261] Según Russell, si Aristóteles hubiera escrito en chino en lugar de en griego, hubiera desarrollado una filosofía algo distinta. <<

[1262] *Investigación*, p. 347. <<

[1263] No pretendo decir, por supuesto, que este algo honor no fuera un tributo a la eminencia de Russell como filósofo. <<

[1264] Hay que reconocer que este breve período lo pasó en la enfermería de la cárcel, y no bajo las condiciones corrientes del régimen carcelario. <<

[1265] Puede anotarse de paso que en 1940 se le canceló a Russell el contrato con el College of the City of New York por sus ideas sobre el matrimonio y el comportamiento sexual. Es cierto que se le dio una cátedra en la Barnes Foundation, de Filadelfia, pero tal empleo duró sólo hasta 1943. El episodio de Nueva York provocó una aguda controversía, que no creo necesario comentar aquí. <<

[1266] *Philosophical Essays* (*Ensayos filosóficos*), p. 10. <<

[1267] Ibid., p. 11. <<

[1268] Ibid., p. 53. <<

[1269] Ibid., p. 30. <<

[1270] *Principles of Social Reconstruction* (*Principios de reconstrucción social*), p. V
<<

[1271] Ibid., p. 12. <<

[1272] P. 76. <<

[1273] *Principios de reconstrucción social*, p. 24. <<

[1274] Ibid., p. 205. <<

[1275] En *The Philosophy of Bertrand Russell* (*La filosofía de Bertrand Russell*), editada por P. A. Schilpp, p. 524. <<

[1276] *Principios de reconstrucción social*, p. 245. <<

[1277] P. 37. <<

[1278] P. 40. <<

[1279] *An Outline of Philosophy* (*Bosquejo de la filosofía*), p. 238. <<

[1280] Ibid., p. 242. <<

[1281] No sería un conocimiento cierto o demostrativo, pero tampoco el conocimiento científico es un conocimiento cierto. <<

[1282] *Religion and Science* (1935) *Religión y ciencia*, p. 238. <<

[1283] La afirmación «creo que la crueldad es buena», o «apruebo la crueldad», sería una afirmación empírica ordinaría referida a un hecho psicológico. «La crueldad es buena», sin embargo, es un juicio de valor. <<

[1284] En su *Replies to Criticism* (*Respuestas al criticismo*) dice Russell. «No creo que un juicio ético exprese *meramente* un deseo; estoy de acuerdo con Kant en que debe haber un elemento de universalidad en él». *La filosofía de Bertrand Russell,* editada por P. A. Schilpp, p. 722. <<

[1285] Cf. *La filosofía de Bertrand Russell*, editada por R. A. Schilpp, p. 724 <<

[1286] Pienso, por ejemplo, en Mr. R. M. Hare, de Oxford. <<

[1287] *Mysticism and Logic* (*Misticismo y lógica*), p. 49. (también, *Ensayos filosóficos*, p. 62). <<

[1288] Cf. *Power A New Social Analysis* (1938) (*Poder: un nuevo análisis social*), p. 10. Nos referiremos a esta obra simplemente como *Poder*. <<

[1289] *Poder*, p. 35. <<

[1290] Ibid., p. 274. <<

[1291] *The Scientific Outlock* (*Panorama científico*, 1931), p. 275. <<

[1292] *Poder*, p. 283. <<

[1293] A Russell puede llamársele socialista, pero ha puesto de relieve los peligros del socialismo divorciado de la democracia efectiva. <<

[1294] Si en los últimos años Russell se ha dedicado mis a apoyar la campaña por el desarme nuclear que la campaña por un gobierno internacional, es sin duda porque el programa de realizar un gobierno internacional efectivo por acuerdo común parece algo remoto, mientras que en cualquier momento podría estallar una suicida guerra mundial. <<

[1295] *Authority and the Individual* (1949) (*La autoridad y el individuo*), p. 105. En esta obra trata Russell del problema de combinar la cohesión social con la libertad individual a la luz de las posibilidades concretas. <<

[1296] *Panorama científico*, p. 101. <<

[1297] Ibid., p. 122. <<

[1298] *La filosofía de Bertrand Russell*, editada por P. A. Schilpp, p. 726. <<

[1299] Russell, por supuesto, es tan libre como cualquier otro de cambiar de opinión. Pero, aparte de esto, hay que recordar, respecto a declaraciones que en abstracto son difícilmente compatibles, que en un contexto dado y por razones polémicas, en ocasiones exagera uno de los aspeaos particulares de un tema. <<

[1300] Cf. *Mi evolución filosófica*, p. 230. <<

[1301] *Our Knowledge of the External World,* (*Nuestro conocimiento del mundo exterior*) p. 214. <<

[1302] Cf. Ibid., p. 42. <<

[1303] *Conocimiento humano*, p. 5. <<

[1304] *Bosquejo de la filosofía*, p. 2. <<

[1305] Cf. por ejemplo, *Mi evolución filosófica*, p. 230, donde Russell critica la filosofía lingüística que, en su opinión, trata de divorciar a la filosofía de la ciencia. <<

[1306] *Contemporary British Philosopby* (*Filósofos británicos contemporáneos*), Primera Serie, p. 579, y *Logic Knowledge*, p. 341. <<

[1307] *Bosquejo de la filosofía*, p. 1. <<

[1308] *Lógica y conocimiento*, p. 281. <<

[1309] *Unpopular Essays* (*Ensayos impopulares*, 1950), p. 39. <<

[1310] *History of Western Philosophy* (*Historia de la filosofía occidental*, 19459, p. 10. <<

[1311] Ibid., <<

[1312] *Ensayos impopulares*, p. 41. <<

[1313] *Bosquejo de la filosofía*, p. 312. <<

[1314] Ibid. <<

[1315] *Ensayos impopulares*, p. 41. <<

[1316] Ibid., p. 77. <<

[1317] *Historia de la filosofía occidental*, p. 863. <<

[1318] «En sí, la filosofía no trata ni de resolver nuestros problemas ni de salvar nuestras almas», *Wisdom of the West* (*Sabiduría del Occidente*, 1959), p. 6. <<

[1319] *Religión y Ciencia*, p. 243. <<

[1320] *Ensayos impopulares*, p. 41. <<

[1321] Cf. *Mi evolución filosófica*, p. 11. <<

[1322] Los individuos que ordenaron la invasión, que la planearon, que contribuyeron a ella de alguna forma luchando, produciendo municiones, actuando como médicos, etc. <<

[1323] *Bosquejo de la filosofía*, p. 1. <<

[1324] Hay que anotar que la investigación presupone también un juicio de valor, sobre el valor de la verdad como fin del entendimiento humano. <<

[1325] *Panorama científico*, p. 101. <<

[1326] Russell publicó un volumen de novelas cortas, *Satan in tbe Suburbs* (*Satán en las afueras*) en 1953 y *Nightmares of Eminent Persons* (*Pesadillas de personajes eminentes*), en 1954. <<

[1327] *La filosofía de Bertrand Russel*, editada por P. A. Schilpp, p. 19. <<

[1328] *Wisdom of the West* (*Sabiduría del Occidente*), p. 311. <<

[1329] La versión original de esta obra apareció en 1921 en los *Annalen der Philosophie*, de Ostwald. La obra se publicó como libro por vez primera, en edición bilingüe alemana e inglesa, en 1922 (y se reeditó con algunas correcciones en 1923). En 1961 se publicó otra edición. con nueva traducción (de D. F. Pears y B. P. McGuiness). <<

[1330] Una proposición compleja es para Wittgenstein una función de verdad de las proposiciones elementales. Por ejemplo, la proposición X, supongamos, es verdadera si las proposiciones a, b y c son verdaderas. En tal caso no es necesario verificar directamente X para saber si es verdadera o falsa. Pero de algún modo tiene que haber una verificación, la confrontación de una proposición o de varias proposiciones con los hechos empíricos. <<

[1331] *Tractatus*, 4.11. La psicología empírica forma parte de las ciencias naturales. <<

[1332] Si le dijéramos a Wittgenstein que «el continuo no tiene partes reales» es una proposición filosófica, sin duda contestaría que de hecho es una tautología o una definición que da el significado, o una parte de él, de la palabra «continuo». Pero si se entendiera como la afirmación de que hay en el mundo ejemplos reales de un continuo, sería una afirmación empírica ordinaria. <<

[1333] El *Tractatus* es, por supuesto, una obra filosófica y contiene «proposiciones filosóficas». Pero, con una consecuencia admirable, Wittgenstein no duda en llegar a la conclusión paradójica de que las proposiciones que permiten la comprensión de su teoría, en sí, no tienen sentido (*unsinning*, 6.54). <<

[1334] *Tractatus*. 4.112. <<

[1335] Por ejemplo, los positivistas lógicos del Círculo de Viena opinaban que el filósofo debía trabajar con el lenguaje de la ciencia y tratar de construir un lenguaje común que sirviera para unificar las ciencias particulares, tales como la física y la psicología. <<

[1336] Cf. 4.002-4.0031, 5.473, 5.4733 y 6.53. <<

[1337] Este habla está obviamente excluida si toda proposición es una descripción o representación de una posible situación en el mundo. Es cierto que el propio Wittgenstein habla del mundo como totalidad. Pero está perfectamente dispuesto a admitir que hablar así es intentar decir lo que no puede decirse. <<

[1338] El Círculo de Viena no era un grupo de «discípulos» de Schlick, sino más bien un grupo de personas con las mismas ideas, algunas de ellas filósofos, otras científicos o matemáticos, que estaban de acuerdo sobre un programa general común. <<

[1339] Estos dos puntos, si se toman aisladamente, no constituyen el positivismo lógico. Por sí solos admitirían, por ejemplo, la posibilidad de una metafísica inductiva que propusiera sus teorías como hipótesis provisionales. <<

[1340] Se dice que una afirmación tiene un significado emotivo-evocador si expresa una actitud emotiva y si su fin —no tanto por la intención consciente como por su naturaleza misma— es evocar una actitud emotiva parecida en los demás. <<

[1341] Cf. *Tractatus*, 5.62-5.641. Cf. también *Notebooks* (*Libro de notas*), 1914-1916 (Oxford, 1961), pp. 79-80 donde es evidente una cierta influencia de Schopenhauer. <<

[1342] Segunda edición, 1946. <<

[1343] Podemos notar de paso que el profesor R. B. Braithwaite, de Cambridge, ha hecho un intento, muy discutido, de reconciliar su positivismo lógico con su adhesión al cristianismo. Véase, por ejemplo, su conferencia, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief* (*La opinión de un empirista sobre la naturaleza de la fe religiosa*), Cambridge, 1955. <<

[1344] Incluyen estos: *The Foundations of Empirical Knowledge* (*Los fundamentos del conocimiento empírico*, 1940), *Thinking and Meaning* (*Pensamiento y significado*, 1947), *Philosophical Essays* (*Ensayos filosóficos*, 1954), *The Concept of a Person and Other Essays* (*El concepto de persona y otros ensayos*, 1963). <<

[1345] Este punto no lo reconocen siempre los filósofos continentales, algunos de los cuales parecen todavía tener la impresión de que prácticamente todos los filósofos británicos son positivistas lógicos. <<

[1346] Representadas por escritos póstumamente publicados. *The Blue and Brown Books* (*Los libros azul y marrón*, Oxford, 1958) contienen apuntes dados a los alumnos entre 1933-1935. *Philosophical Investigations* (*Investigaciones filosóficas*, Oxford, 1953) representa las últimas ideas de Wittgenstein. <<

[1347] I, p. 124. <<

[1348] I, p. 119. <<

[1349] Cf. *Investigaciones filosóficas*, I, pp. 66-69, 75. <<

[1350] Cf. Ibid., I, p. 23. <<

[1351] Ibid., I, p. 116. <<

[1352] Publicado originariamente en los *Proceedings of the Aristotelian Society* (*Anales de la sociedad aristotélica*) volvió a publicar en *Logic and Language* (*La lógica y el lenguaje*), vol. I (Oxford, 1951), editado por A. G. N. Flew. <<

[1353] Cf., por ejemplo, *The Language of Morals* (*El lenguaje de la moral*, Oxford, 1952) y *Freedom and Reason* (*La libertad y la razón*, Oxford, 1963), de R. M. Hare. <<

[1354] *Investigaciones filosóficas*, I, p. 116. <<

[1355] Véase, por ejemplo, el debate sobre «Theology and Falsification» («Teología y falsificación»), reimpreso en *New Essays in Philosophical Theology* (Nuevos ensayos de teología filosófica), editados por A. G. N. Flew y A. Mac Intyre (Londres, 1955). <<

[1356] Berkeley dice algo sobre este tema. Kant se refiere al lenguaje simbólico en un contexto teológico. Y Hegel, por supuesto, habla del lenguaje «pictórico» de la religión en su relación con la estética, por una parte, y con la filosofía por otra. <<

[1357] Véanse, por ejemplo, los *Philosophical Papers* (*Escritos filosóficos*) de Austin, publicados póstumamente (Oxford, 1961), y *How To Do Things With Words* (*Cómo hacer cosas con las palabras*, Oxford, 1962). <<

[1358] En *Sense and Sensibilia* (*El sentido y los sensibles*, Oxford, 1962), obra póstuma que contiene unos cursos de conferencias, Austin trata de desentenderse de una teoría filosófica especial: la teoría de los datos sensibles. <<

[1359] La cuestión de si el intento del profesor Ryle tiene éxito o no, como la cuestión de hasta qué punto representan las teorías de su autor, no nos interesa ahora. <<

[1360] Véase, por ejemplo, la conferencia inaugural de A. J. Ayer en Oxford, que constituye el primer capítulo de su libro *The Concept of a Person*. <<

[1361] Londres, 1959. <<

[1362] Londres, 1959. <<

[1363] Es decir, éste es el contenido empírico esencial de la descripción. Por supuesto, puede incluirse o implicarse también un juicio de valor. <<

[1364] *The Nature of Metaphysics (La naturaleza de la metafísica*) (editado por D. F. Pears, Londres, 1957) consta de una serie de charlas radiofónicas pronunciadas por distintos filósofos, entre ellos el profesor Ryle. La actitud general hacia la metafísica es crítica, pero, comparativamente, de simpatía. El profesor W. H. Walsh, de la Universidad de Edimburgo, ha emprendido en *Metaphysics* (Londres, 1963) un estudio de la metafísica de alcance más considerable. <<

[1365] *Investigaciones filosóficas*, I, p. 109. El hecho de que algunos autores hayan recurrido al psicoanálisis como posible explicación de la repetición de un tipo especial de metafísica, tal el monismo, demuestra, en cualquier caso, que consideran que la metafísica tiene raíces mucho más hondas que la confusión lingüística o lógica. <<

[1366] Esto se afirma explícitamente en el *Tractatus*, 4.111 <<

[1367] Newman no excluye, por supuesto, el papel de la gracia. Pero prescinde de ella cuando trata de demostrar que todo el mundo puede tener un fundamento suficiente para creer en Dios. <<

[1368] Es bueno recordar que los forjadores de sistemas metafísicos originales han tenido que recurrir a menudo a elaborar argumentos para autorizar las concepciones de la realidad presentes ya en su pensamiento, por lo menos en esbozos. Sin embargo, este factor no demuestra por sí mismo que un determinado argumento esté desprovisto de fuerza. De igual modo, el hecho de que Newman escríba como creyente cristiano no implica necesariamente que sus reflexiones filosóficas carezcan de valor. <<

[1369] An Essay in Aid of a Grammar of Assent (Ensayo en ayuda de una gramática del asentimiento) (3.ª edición, 1870), p, 155. Nos referiremos a esta obra con las siglas GA. <<

[1370] Ibid. <<

[1371] Sobre el obispo Joseph Butler (1692-1752), véase el volumen V de esta *Historia*, pp. 165-170. <<

[1372] Oxford University Sermons. *Fifteen Sermons preached before the University of Oxford* (*Quince sermones predicados ante la Universidad de Oxford*) (3.ª edición, 1872), p. 207. Nos referiremos a esta obra con las letras *OUS*. Newman quiere decir evidentemente que la fe presupone un ejercicio de la razón <<

[1373] Ibid. <<

[1374] Podemos ver aquí un reflejo del punto de vista empirista. <<

[1375] OUS. p. 207. <<

[1376] Ibid. p 229. <<

[1377] Ibid., p. 230. <<

[1378] Ibid., p. 188. <<

[1379] Ibid., p. 189. <<

[1380] Ibid., p. 230. <<

[1381] Ibid., p. 231. <<

[1382] Ibid, pp. 212-213. <<

[1383] No pretendo adherirme a la opinión de (jur no puede decirse propiamente que sabemos que hay un mundo cxtenoi Pof supuesto, si definimos el conocimiento de til forma que solo puedan conocerse como verdaderas las pro-ptttíciunn de la lógica y de las matemáticas, de dio se sigue que no sepamos si existen las cosas cuando no las percibi-noi Pero entendiendo la palabra «conocer» según su uso en el lenguaje ordinario, podemos decir perfectameo*e que sabemos que caíste un mundo exterior. <<

[1384] Sería erróneo definir Gramática del asentimiento como obra filosófica, porque a la larga trata de «los argumentos aducibles en pro del cristianismo» (GA, p. 484). Pero tales argumentos se sitúan en un contexto lógico y epistemológico general. <<

[1385] GA, pp. 20-21. <<

[1386] Ibid., p. 35. <<

[1387] El llamado asentimiento dudoso es para Newman el asentimiento incondicional al hecho de que la verdad de una proposición determinada es dudosa. <<

[1388] GA. p. 17. <<

[1389] Cf. íbid, p. 87. <<

[1390] GA. p. 99 <<

[1391] En cuanto a la inferencia demostrativa formal, insiste Newman. es condicional. Es decir, la verdad de la conclusión se afirma bajo la condición de que las premisas sean verdaderas. Y aunque el propio Newman no niega que haya principios evidentes por sí mismos, indica que lo que le parece evidente por sí mismo a un hombre, no debe parecérselo necesariamente a otro En cualquier caso, se asume la posibilidad del razonamiento válido. Si queremos probar algo sin plantear unos presupuestos, no llegaremos nunca a ninguna parte. <<

[1392] GA, f. 102. <<

[1393] Ibid., p. 18. <<

[1394] Ibid., p. 104. <<

[1395] OUS, p. 19. <<

[1396] Ibid. <<

[1397] GA, pp. 104-105. Por Gusto entiende Newman el sentido estético en tanto sentido de lo bello, mientras por Sentido Moral entiende aquí un sentido de la adecuación o deformación de las acciones, que implica una aprobación o desaprobación moral. <<

[1398] Ibid., p. 106. <<

[1399] Ibid., p. 107. <<

[1400] Ibid., pj 109. <<

[1401] Ibid. <<

[1402] De «*Proof of Theism*» («*La prueba del teísmo*») escrito publicado por primera vez en *The Argument from Conscience to the Existence of God according to J. H. Newman* (*Razonamiento desde la Conciencia a la Existencia de Dios, según J. H. Newman*), del Dr. A. J. Boekraad (Louvain, 1961), p. 121 <<

[1403] GA, p. 101. <<

[1404] *OUS*, p. 18. <<

[1405] *Sermons Preached on Various Occasions* (*Sermones predicados en distintas ocasiones*) (2.ª edición, 1858), p. 86. <<

[1406] GA, p. 106. <<

[1407] Ibid., pp. 60-61. <<

[1408] Ibid., p. 61. <<

[1409] *Sermones predicados en distintas ocasiones,* p. 98. <<

[1410] GA, p 61. <<

[1411] Hay que anotar que Newman no afirmó que la ley moral dependiera del fiat arbitrario de Dios. Sostuvo que al reconocer nuestro deber de obedecer la ley moral reconocíamos implícitamente a Dios como Padre y Juez. <<

[1412] GA, p. 420 <<

[1413] Ibid., p 281. <<

[1414] Ibid., p. 407. <<

[1415] Ibid., p. 352. El sentido ilativo es «el poder de juzgar sobre la verdad y el error de los asuntos concretos» (ibid., p. 346). <<

[1416] Ibid., p. 337. <<

[1417] Ibid. <<

[1418] Ibid., p. 338. <<

[1419] Ibid. <<

[1420] Sobre Kierkegaard, véase el cap. 17 del volumen VII de esta *Historia de la filosofía*. <<

[1421] No doy bibliografía de Wittgenstein, puesto que sus ideas filosóficas se han mencionado sólo en discusión general o incidentalmente. <<